

*BR
50
F68*

FREISPRUCH UND FREIHEIT

THEOLOGISCHE AUFSÄTZE
FÜR
WALTER KRECK
ZUM 65. GEBURTSTAG

IN ZUSAMMENARBEIT MIT
HANELLOTTE REIFFEN
UND BERTOLD KLAPPERT
HERAUSGEGEBEN
VON HANS-GEORG GEYER



CHR. KAISER VERLAG

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

© 1973. Chr. Kaiser Verlag München. ISBN 3-459-00860-1
Alle Rechte vorbehalten, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung.
Porträtfoto gegenüber der Titelseite: Prof. D. G. Eichholz.
Einbandentwurf und Umschlag von Christa Manner.
Satz und Druck: Buchdruckerei Sommer, Feuchtwangen.
Printed in Germany

INHALT

<i>Kurt Scharf</i> , Geleitwort	7
<i>Hans-Georg Geyer</i> , Vorwort	14
<i>Joachim Beckmann</i> , Die Heilsbedeutung des Kreuzes Jesu	19
<i>Hendrikus Berkhof</i> , Die Heilsvermittlung	33
<i>Eberhard Bethge</i> , Predigt in der Lagerkapelle Flossenbürg 9. 4. 1970	50
<i>Hartmut Burbach</i> , Interesse oder Gehorsam	55
<i>Walter Feurich</i> , Rechenschaft	65
<i>Peter Fischer-Appelt</i> , Zum Verständnis des Glaubens in der liberalen und dialektischen Theologie	68
<i>Walther Fürst</i> , Das gute Werk der Predigt	85
<i>Hans-Georg Geyer</i> , Einige vorläufige Erwägungen über Not- wendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie	101
<i>Hans Theodor Goebel</i> , Das politische Zeugnis der christlichen Gemeinde	125
<i>Helmut Gollwitzer</i> , Zum Problem der Gewalt in der christlichen Ethik	148
<i>Karl Herbert</i> , Politisierung der Kirche?	168
<i>Eberhard Hübner</i> , Die Lehre von der Kirche und die volkskirch- liche Wirklichkeit als Problem von Theorie und Praxis	189
<i>Hans Jorissen</i> , Die Begründung der Eucharistie im nachöster- lichen Offenbarungsgeschehen	206
<i>Manfred Josuttis</i> , Das Wort und die Wörter	229
<i>Bertold Klappert</i> , Die Christologie K. Barths als Anfrage an die Christologie der Gegenwart	244
<i>Werner Koch</i> , Wechselwirkungen zwischen Kirchenkampf und Theologie	272
<i>Johann-Friedrich Konrad</i> , Christologie in der Grundschule . . .	294

<i>Hans-Joachim Kraus</i> , Aktualität des »urchristlichen Kommunismus«?	306
<i>Dieter Manecke</i> , Taufe aus der Sicht der Mission	328
<i>Martin Niemöller</i> , »Christengemeinde und Bürgergemeinde«	336
<i>Wilhelm Niesel</i> , Kirche unter dem Wort	348
<i>Wolfgang Schrage</i> , Einige neutestamentliche Beobachtungen im Blick auf Barmen II	368
<i>Albert Stein</i> , Kirchenordnung	390
<i>Rudolf Weth</i> , Freispruch und Zukunft der Welt. Bemerkungen zur Frage nach der Qualität der Welt im Anschluß an Karl Barth	406
Bibliographie	444

KURT SCHARF

GELEITWORT

Ein Geleitwort zu einer Dankesgabe aus Anlaß eines Datums in der Biographie einer Person – hier des 65. Geburtstages von Walter Kreck am 7. Juni 1973 – darf einen vorwiegend persönlichen Charakter haben. Zu den theologischen Sachfragen, mit denen Bruder Kreck sich – lehrend und kirchenleitend – beschäftigt hat, nehmen in den folgenden Aufsätzen andere das Wort.

Seine Theologie ist mir sympathisch, das will sagen: ich *empfinde mit* ihr ganz unmittelbar. Sie schließt an an die des großen Meisters Karl Barth, und das war die Theologie, unter der wir jungen Studenten und Pastoren der zwanziger Jahre uns im wissenschaftlich-technischen Zeitalter zurechtfanden. In der Auseinandersetzung mit ihr, der sogenannten dialektischen Theologie, lernten wir, die Denkschemata unserer Zeit zu beurteilen und mit und zu den Zeitgenossen zu sprechen. Sie gab uns die Hilfen, später die Waffen, von der Kirche her (– ihrer Tradition und ihrer Institution, an denen wir mehr auszusetzen hatten, als daß sie, ihr Charakter als Institution und ihre Bindung in die Tradition, uns angezogen hätten –) den Ideologien, den um uns her emporschießenden Ideologien, zu begegnen. Zu ihnen, die uns bedrängten, gehörte keineswegs nur die völkische Bewegung, sondern auch etwa die Ideologie der Theosophie und die ästhetische Religion der Gebildeten (– es waren die Jahre der Bach- und Mozart- und Wagnerfestspiele, zu denen Pilgerströme fluteten, Massen von Unkundigen mitreißend, und es waren die Jahre der heiß umkämpften neuen Stile der bildenden Künste, auch der Lyrik –) und weiter ein Glaube an die naturwissenschaftlich-experimentelle Forschungsweise, der zur Weltanschauung geworden war, zu der das Lebensgefühl von Grund aus bestimmenden Denkvoraussetzung der damals mittleren und jungen Generation.

Nicht die Übernahme der Theologie Karl Barths, aber die Aufnahme der Kriterien seines Denkens, seiner Didaktik des Glaubens, seiner Beteiligung am sozial- und kulturpolitischen Streit in Europa bahnte Wege durch das Dickicht der sich ausbreitenden und sich durchdringenden Ideologien. Walter Kreck war von Mitte der dreißiger Jahre an einer der Wortführer in der jüngsten Pfarrergeneration, die von Karl Barth gelernt hatte und sich im ständigen Diskurs mit ihm befand.

Kreck liebte und verehrte den Meister. Er war ihm persönlich nah verbunden, aber er schwor nicht auf seine Worte. Den eigenständigen Schüler zeigt schon seine erste literarische Publikation, seine Lizentiaten-Dissertation über »Die Lehre von der Heiligung bei H. F. Kohlbrügge« (1936). Im Gespräch mit Karl Barth und seinen bedeutenden Freunden, Nachfolgern und Schülern, mit Thurneysen, Iwand, Vogel, Gollwitzer, Steck, Weber, Wolf, und über sie hinweg in continuo mit den reformatorischen Vätern, Luther und Calvin, ist das System des Dogmatikers Walter Kreck gewachsen, nicht als ein in sich abgeschlossenes Lehrgebäude der reinen Theorie, sondern immer zugleich als »datierte« Dogmatik. Ich empfinde in dieser Hinsicht keinen prinzipiellen Unterschied zwischen ihm und seinem niederländischen Freunde und Gesprächspartner Hendrik Berkhof, der mit diesem Attribut ein differierendes und abgrenzendes Moment gegenüber der Theologie des zu ehrenden Jubilars für sein eigenes primitiveres Theologisieren gewählt hat. Krecks Systematik ist nicht weniger zeitgerecht, nicht weniger datiert und adressiert als die den Menschen der Gegenwart unmittelbar treffende und anpackende, mitnehmende und im Detail unterweisende — keineswegs »oberflächliche« — des glänzenden Lehrers und Direktors von »Kerk en Wereld« D. Berkhof.

Krecks Theologie hatte sich zu bewähren im Kampf gegen die Verführung der kirchenamtlichen Pseudotheologie der Deutschen Christen in den dreißiger Jahren und in der Abwehr der massiven, aggressiven, zuletzt desperaten Gegenreligion des Mythos (nicht Rosenbergs, sondern) Adolf Hitlers in der ersten Hälfte der vierziger Jahre. Sie weist sich gegenwärtig aus als gottesdienstliche Verkündigung in der Form der Meditation und der gehaltenen Predigt und in der Form verkündigender Zeitanalyse und -belehrung, die seine Vorträge, Aufsätze und Diskussionen in einer neuen Frontstellung seit den späten sechziger Jahren nicht weniger kämpferisch als in den früheren Epochen enthalten und die sie denen darreichen, die solcher belehrenden Hilfe dringend bedürfen.

Als im Feuer erprobte und gehärtete adressierte Theologie ist sie für meine Situation — hier darf ich wiederum ganz persönlich werden — gerade auch deshalb äußerst verwendbar, weil sie Radikalismen vermeidet, so fest sie im Unbedingten verwurzelt ist.

Walter Krecks Theologie hat Charme wie seine Person. Sie sucht den Ausgleich nicht aus Bequemlichkeit oder aus Furcht (aus der Furcht etwa vor Verunglimpfung, Bedrängnis und gar vor dem Behaftetwerden bei exponierten Positionen), sondern sie ist um den Ausgleich bemüht, weil sie in allen Gruppen und Parteien etliche, möglichst mehr als nur etliche gewinnen möchte. Sie ist ihrem Wesen nach wie ihr

Schöpfer »gewinnend«. Dabei ist sie mutig. Sie begibt sich hinein in den Tageskampf, auch wenn abzusehen ist, daß die laut proklamierten Gegensätze nur temporärer Natur sind. Zumal wenn er um sein Votum angegangen wurde, hat sich der Theologe, der Hochschullehrer und Kirchenmann Kreck nie aus dem einmal entbrannten Streit herausgehalten. Er hatte ihn nicht gesucht, und sicher hatte er ihn nicht ausgelöst. Doch Freunde, die ihn zum Beistand rufen, vermag er nicht im Stich zu lassen. Auch dies habe ich ganz persönlich erfahren als einer, dem er beigesprungen ist mit trefflichen Gründen durchdachter Konzeptionen, und als einer, gegen den er zu Hilfe geholt wurde von jungen unbekümmerten Gesinnungsgenossen (unbekümmter als er selbst), wenn es um Reichweite und Qualität der Reform ging an der Gestalt der Kirche, wie sie sich heute präsentiert. Unter den Kennworten der »triumphierenden Kirche« und der »sich und die eigene Geschichte verklagenden Kirche«, der in *perpetuo »Schuld bekennenden Kirche«*, haben wir — wiederholt — gegeneinander gestanden und gefochten. Er hat mit dem Verfasser der »Kirchlichen Dogmatik« recht, wenn er die Vertreter der Amtskirche warnt vor der Gefahr der Selbstrechtfertigung der Kirche als der Gefahr, die für die Kirche als Institution tödlich ist. Aber selbst in einem Geleitwort zu einer Festschrift sei mir erlaubt, gegen den zu Ehrenden für ein differenzierteres Urteil über *die Kirche* zu plädieren! Es geht meines Erachtens nicht an, bestimmte Entwicklungsstränge in der Verfassungsgeschichte der Kirche, bestimmte kirchenpolitische Tendenzen und ihre Ergebnisse für die Formen des kirchlichen Lebens pauschal unter Verdikt zu stellen, so wenig ganze Epochen in der Frömmigkeitsgeschichte negativ bewertet werden dürfen, etwa das Zeitalter der überseeischen Mission. Die deutsche Form großkirchlicher Existenz birgt nicht geringe Gefahren in sich für die Kirchenleitungen, für die Leitungen der kirchlichen Werke, auch für die Leitungen der einzelnen Gemeinden, die Gefahren der Autarkie und der »securitas carnis atque animi«, aber sie bietet auch unvergleichliche Chancen, sie gewährt Freiheit für die Einrichtungen und die Diener der Kirche und bietet sonst nicht zu gewinnende Möglichkeiten für ihren Beitrag an politischer und sozialer Diakonie. Auch Kirche, wie sie geworden ist, darf aus der Dankbarkeit leben. Doch wogegen fechte ich? Schon nicht mehr gegen ihn selbst, an den wir Autoren dieser Schrift uns in fröhlicher Weggenossenschaft wenden, wohl nur noch gegen Denkmodelle und mäeutische Fragefiguren, die er gelegentlich gebrauchte! Denn sein Forschen und Lehren war von Beginn an ein Forschen und Lehren in der und für die und mit der Kirche, auch der Kirche in der auf uns gekommenen Gestalt. Von der ersten eigenverantworteten Tätigkeit an war er Dozent, dann Leiter des Predigerseminars der Bekennenden Kirche in Frankfurt/Main und zugleich »Prediger« und dann Pfarrer der fran-

zösisch-reformierten Gemeinde daselbst (von April 1935 bis April 1940). In den Erwägungen jener Jahre, was den konsequenteren Widerstand bedeute: das von den Vätern überkommene kirchliche Haus zu verlassen und neben ihm unter den veränderten Bedingungen nach eigenem Plan ein freikirchliches Häuschen zu errichten oder im ererbten Besitz zu bleiben und um das Haus der Väter mit den eingedrungenen Fremdherren zu kämpfen, hat Kreck in Landesbruderrat und Bekenntnissynode sich dafür ausgesprochen, in dem zerstörten Haus der verfaßten Kirche ein Gegenkirchen-Regiment zu praktizieren und den Usurpatoren nicht zu weichen. Dafür wurde er dann auch durch die Geheime Staatspolizei aus dem Gebiet der Kirche von Nassau-Hessen (so hieß sie damals) ausgewiesen und mit einem Reichsredeverbot belegt, auch amtsgerichtlich verurteilt. Nach einem Jahr ohne Amt war er, bevor er zum Militärdienst eingezogen wurde, noch wieder ein Jahr, vom dortigen Bruderrat eingewiesen, im Gemeindedienst der Kirche – in Westfalen – als Hilfsprediger und Pfarrstelleninhaber tätig.

Nicht anders hat er nach der Rückkehr aus amerikanischer Kriegsgefangenschaft *kirchlich* wieder begonnen: als Leiter von Heimkehrer-Freizeiten für Pfarrer, als Pfarrer und Professor am Prediger-Seminar und in der Gemeinde Herborn und bald darauf und daneben als Mitglied der Vorläufigen Leitung der Evangelischen Kirche in Nassau. Vom Herbst 1947 ab hat er beim Kirchentag und der verfassunggebenden Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (dies war ihr neuer Name) mitgearbeitet. Er wurde Mitglied des Verfassungsausschusses und Mitglied der Ersten Kirchensynode und vom Frühjahr 1948 an wiederum – diesmal legaler – Direktor des hessen- und nassauischen Predigerseminars in Herborn, im Herbst 1948 erhielt er dazu einen Lehr-Auftrag für systematische Theologie innerhalb der philosophischen Fakultät in Frankfurt/Main. Auch als er 1952 zum Ordinarius für Systematische und Praktische Theologie in Bonn berufen worden war, hat er zunächst ein Jahr lang noch am Herborner Prediger-Seminar mitgelehrt und, als er dies aufgeben mußte, weil er endgültig nach Bonn übergesiedelt war, Verkündigungsdienst und synodale Mitarbeit in den beiden ihm verbundenen Landeskirchen und in der Evangelischen Kirche in Deutschland bis an den Rand der Kraft hingebend geleistet. Er war systematischer Theologe unter der Frage nach den praktischen Konsequenzen des zu Lehrenden für Kirche und Gemeinde und er hat die praktischen Konsequenzen nie nur für andere überdacht, er hat sie immer selbst mit vollzogen. Darin war er Glied seiner Kirche an der Front der Entscheidung und zugleich Mann der Kirchenleitung in dem Bewußtsein der Sonder-Verantwortung, die dies bedeutete. So umschrieb und erläuterte er die Aktualität der Bekenntnisgrundlagen der neu zusammengeschlossenen Evangelischen Kirche in

Hessen und Nassau, definierte und distinguierte das Verhältnis von Gemeinde zu Gesamtkirche und wehrte ein unevangelisches Amtsverständnis ab, ohne die Besonderheit des Auftrages, des *Amtes* der öffentlichen Wortverkündigung und des *Amtes* der in der Seelsorge gründenden Leitung der Gemeinde, preiszugeben. Im Zusammenhang mit den die kirchliche Öffentlichkeit und besonders die Kirche von Hessen und Nassau bewegenden, aufrüttelnden Stellungnahmen und Anrufen des dort residierenden Kirchenpräsidenten Martin Niemöller hat er sich immer wieder zu den Problemen der politischen Verantwortung der Kirche und ihrer Amtsträger geäußert. Er hat in dieser Auseinandersetzung eindeutig Partei ergriffen. Er hat in den kirchlichen Kammern und Kommissionen mit anders Urteilenden auf einen Konsensus in der Erkenntnis hin sorgfältig, geduldig und mühsam die Schrift, die Bekenntnisse, die jeweilige Situation befragt. Ihm lag an grundsätzlicher Klarheit und nicht weniger dringend an dem Ausziehen der Konsequenzen bis zur einzelnen punktuellen, konkreten politischen Entscheidung. So verdankt die synodale Äußerung der Evangelischen Kirche in Deutschland »Was kann die Kirche für den Frieden tun?« gerade seinem Beitrag wesentliche Formulierungen und Hinweise. An diesem Synodalwort der Kirche, das unter dem bestimmenden Einfluß von Kreck entstanden ist, ist abzulesen, wie er eine ideologisierende grundsätzliche Ableitung der politisch-ethischen Praxis aus der Dogmatik ebenso zu vermeiden trachtet, wie er den Verzicht, aus dogmatischer Arbeit zum Tages-Geschehen das Wort zu nehmen, für schulhaftes Versäumnis hält. In dieser doppelten Hinsicht hat er, der präzise reformierte Theologe, das politisch-theologische Engagement seines lutherischen Gesprächs-Partners Iwand in Bonn — die dialogische Zusammenarbeit mit ihm hat er bis zu Iwands Tod als besonders beglückend empfunden — wie ein Testamentsvollstrecker in verstärktem Maße aufgenommen und mit Tapferkeit durchgestanden.

Er hat die Gratwanderung — ich mache mit diesem Bild eine Anleihe bei Heinrich Vogel, dem Consynoden und federführenden Mitglied des Tagungsausschusses jener Synode — zwischen den beiden Abgründen, dem der politischen Abstinenz des Theologen und Kirchenmannes zur Rechten und dem der politischen Dogmatisierung durch sein Reden und Handeln zur Linken, speziell auf zwei Gebieten, zwei Kampfstätten des letzten Jahrfünftes, zu leisten gewagt: im Felde des Ausgleichs mit der Gesellschaftsordnung und Geschichtsauffassung, die in DDR und Ostblock gelten, und im Bereich des deutschen Universitätswesens, das heißt ebenso in Fragen der Universitätsreform wie in den Fragen, die sich aus dem Hineingezogenwerden der Hochschulen, zumal ihrer Studenten, in die außen- und innenpolitischen Kontroversen der Zeit ergaben. Der Bonner Professor hat sich der Beziehungen in

den Ostblock und vor allem in die DDR hinein intensiv angenommen. Er hat regelmäßige Studienreisen nach Dresden und Ostberlin veranstaltet und hat dabei die Dresdener reformierte Gemeinde, sächsische und brandenburgische Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter getroffen und mit ihnen Informationen getauscht, hat aber auch immer Wert auf Begegnungen mit Kommunisten gelegt, überzeugten Kommunisten unter den Hochschülern bis zu gelegentlich weniger doktrinären Staats- und Partei-Funktionären der DDR. Der Sinn solcher Reisen war nicht nur das Kennenlernen dessen, was dort wirklich ist, der Versuch, mit den Augen derer im anderen Teil Deutschlands auf die trennende Grenze zu schauen, auch nicht nur das Zustandebringen eines Grenzen überwindenden menschlichen Kontaktes, sondern entscheidend ging es ihm darum, Anspruch und Zuspruch der zweiten Barmer These für die Menschen in den beiden Deutschland einzuüben. Er ist überzeugt davon, daß das Evangelium, daß das Christentum dynamische Impulse enthält, lähmende und unterdrückende Institutionen zu durchbrechen. Christen, Gemeindegruppen und Kirchen müssen immer neu riskieren, sich zu beteiligen am revolutionären Prozeß, der auf Befreiung aus unmenschlichen Verhältnissen zielt, und sollen dann allerdings auch nach allen ihren Kräften dazu beitragen, daß der Prozeß selber human abläuft. Er traut dem Evangelium solche Wirkung zu. Es vermag »frohe Befreiung zu schaffen aus den gottlosen Bindungen dieser Welt«. Darum ist es nötig, das Evangelium gerade dort ins Spiel zu bringen, wo politische Systeme, soziale und wirtschaftliche Strukturen die Menschen leiblich und geistig in Knechtschaft halten, und wo es schwer ist, es öffentlich zu bekennen. Er hat für sich und seine Studentengruppen das Gegenteil von dem gesucht, was man ihm in der Bundesrepublik vielfach vorgeworfen hat. Er suchte nicht den Ausgleich und das Verständnis durch Anpassung, sondern für die Gebundenen und in Vorurteilen Befangenen hier und drüben Befreiung und die Gott dankbare fröhliche Existenz. Ich weiß — auch von drüben —, daß seine Begegnungsfahrten nicht ohne die von ihm gewollte Wirkung gewesen sind.

Im engeren und eigentlichen Bereich seines Dienstes und persönlichen Lebens, im deutschen Hochschulwesen, war er und ist er genauso auf Ausgleich bedacht wie im soeben beschriebenen Felde und ebenso achtsam darauf aus, Opportunismus nach allen Seiten zu meiden. Auch hier will er Bindungen zerstören, die das Humanum gefährden. Er diagnostiziert solche Bindungen nicht nur bei seinen Kollegen im professoralen Amte, sondern auch bei den Gruppierungen der Studierenden und nicht nur bei der jungen Generation, auch bei den etablierten Altersgenossen. Darum ist er auf allen Seiten — jedenfalls zeitweise — in Verruf geraten. Er hat das getragen und ist trotz leidenschaftlichen Einspruches der einen oder der anderen Seite in fröhlicher innerer Frei-

heit, wenn es ihm nötig schien, mit seinem Spruch vor die Öffentlichkeit getreten. Er stellt in seiner Person »befragbare Autorität« dar, die er im Hochschulstreit als das Kriterium für den Umgang der Stände miteinander und für die Regelung der gegenseitigen Beziehungen gefordert hat: sie sei das Prinzip, nach dem das deutsche Hochschulwesen geordnet werden müsse. Er ist befragbare Autorität als Gelehrter, als Mensch und als Christ. Er ist sie geworden, weil er sie empfangen hat. Er braucht Befragung, auch radikale Infragestellung durch andere Menschen nicht zu scheuen, weil er Antwort zu geben vermag aus einer letzten Erkenntnis, aus der Erkenntnis einer Hoffnung, wie er sie in der »Zukunft des Gekommenen« lehrt. In diesem großartigen Werk hat er die »Grundprobleme der Eschatologie« abgehandelt, durchdacht. In seinem Fragen auf das Ziel der Geschichte hin ist ihm Gewißheit geworden. Sein Berliner enger Kampf- und Arbeits-Freund Gollwitzer verkündet in den großen gesellschaftlichen und einzel-menschlichen Bedrängnissen, im angespannten Blicken und Suchen nach Gerechtigkeit und Frieden und einem Heil, das den Tod überdauert, von fast der gleichen Position her eschatologische Gewißheit mit prophetischer Kraft; Kreck tut es in der Stringenz und der überwindenden Klarheit und Schönheit der durchgestalteten Lehre. Und jeder von beiden hat Züge von des andern Art.

Ich meine — und so darf ich sehr persönlich schließen —, beide und gerade auch Walter Kreck sind Menschen, die »anderen etwas zu sagen haben«; ich habe es erlebt an ihnen mehr als einmal: die anderen lassen sich etwas von ihnen sagen; die anderen verlangen sogar danach, daß ihnen von diesem einen etwas gesagt werde. Er, jeder von beiden, ist in der Lage, Entscheidungen zu treffen, nach denen andere handeln können und wollen. Er ist damit »maßgebend« unter den Menschen seiner, unserer Zeit — nicht kraft seiner Stellung in der Institution, sondern eben funktionell. Alle, die wir ihn kennen, wissen, aus welchen Quellen solche Maßgeblichkeit stammt. Er ist nicht nur in der Lage, anderen etwas zu sagen. Er »läßt sich sagen«. Er hört auf Rat, Mahnung, das Wort der Brüder. Er hört auf das Sagen aus dem Wort seines Herrn. Darum ist Walter Krecks Theologie mir sympathisch, darum höre ich gern und mit Gewinn auf ihn.

VORWORT

I.

Als ein Zeichen der Verbundenheit mit W. Kreck und der Dankbarkeit für sein Wirken sollten aus Anlaß seines 65. Geburtstags einige Aufsätze oder Vorträge von Freunden und Schülern gesammelt, publiziert und ihm präsentiert werden, wenn er mit dem Sommersemester 1973 seine öffentliche Lehrtätigkeit beschließt. Herausgekommen ist indessen eine in mancher Hinsicht merkwürdige Collage. Daß viele Freunde und Schüler darin fehlen, versteht sich von selbst; an eine Bibliothek war niemals gedacht, dagegen der Zufall nicht ausgeschlossen. Das schien erlaubt, weil etwas von Zufälligkeit zum lebendigen Wesen jeder Freundschaft und Schülerschaft gehört, sofern sie weder zu programmieren noch zu reglementieren sind.

Indirekt spiegeln sich darin zweifellos auch Elemente der Individualität W. Krecks, etwa die zu seiner geradezu asketischen Sachlichkeit exakt passende Antipathie gegen das, was man »dicke Freundschaft« nennt; oder das Moment von Einsamkeit, die sich dem unverblümten »multilateralen« Non-Konformismus auch in diesem Fall immer dichter an die Fersen geheftet hat.

Schüler und Freunde: aber eben dort keine Schule, wo subjektive Eigenständigkeit nur als konsequenter Reflex einer objektiven Verbindlichkeit in Betracht kommen kann und will.

Auf sehr pronomierte Art gilt das für den Theologen W. Kreck in seinem Verhältnis zu dem definitiven Thema der christlichen Kirche und Theologie, das als das eine Wort Gottes im vielstimmigen Zeugnis der Bibel definiert ist, um als solches durch sich selbst Kirche und Theologie zu definieren. Der kompromißlose Wille zur Eindeutigkeit dieses Themas und einer allein von ihm konstitutiv bestimmten Theologie und Kirche verleiht hier dem individuellen Charakter nicht nur inhaltlichen Sinn und klares Profil, sondern auch etwas von der unbequemen Sprödigkeit und Sperrigkeit des spezifischen Gegenstandes der Theologie, der nicht ins Schema dieser Welt passen will.

II.

Die Geschichte der Welt macht ihre Gestalt zu einem Proteus. Unter den vielen Masken seinen faktischen Gegensatz zum Gegenstand der Theologie konkret zu identifizieren und ineins damit dessen notwendigen Gegensatz zu jenem gegensätzlichen Schema konkret zu artikulieren, erfordert ebensoviel Konzentration wie Wachsamkeit, wenn das theologische Denken in diesem Prozeß der Unterscheidungen und Entscheidungen bei seiner Sache bleiben soll.

Indem es beharrlich und beweglich zugleich bei der Sache bleibt, werden interpersonale Beziehungen darüber nicht selten hart auf die Probe gestellt und schmerzlichen Wandlungen unterworfen, von denen ihre Reduktion auf Einseitigkeit vielleicht noch eine der gnädigsten ist.

Davon sind die Verhältnisse der Freundschaft und Schülerschaft nicht ausgenommen. Genossen und Brüder im Kampf gegen Götzen und Priester des Faschismus wurden nach dem Krieg nicht selten sehr kritische ›Partner‹ in Theologie und Kirche angesichts der Entwicklung des geistigen und materiellen Daseins unserer Gesellschaft. Oder die Veränderung des Bewußtseins, die in der Bundesrepublik mit dem Ende der Periode des ›Wiederaufbaus‹ eintrat, verwandelte häufig das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler auch auf dem Feld der Theologie in Verständnislosigkeit und Mißtrauen. Der Verwirrung ist kein Ende: mag sich in gewissen Fällen ein Lehrer-Schüler-Verhältnis aus Mißverständnis aufgelöst haben, so blieb es wahrscheinlich in anderen Fällen nur als Mißverständnis erhalten. Undurchsichtigkeiten dieser Art bilden heute eine objektive Realität, die weder geleugnet werden darf noch mit ›etwas gutem Willen‹ ausgeräumt werden kann; für diesen Augiasstall ist die individuelle Subjektivität so oder so nicht der richtige Herkules.

Darum werden wir die Grenze der Skepsis auch an dieser Stelle besser nicht überschreiten, sondern uns nachdenklich mit der Hoffnung begnügen, daß W. Kreck im Zwielicht unseres Versuchs vielleicht dennoch ein paar Signale der Gemeinsamkeit aus dem näheren oder ferneren Kreis von Freunden, Kollegen und Schülern wahrzunehmen vermag.

III.

Anders als unter dem personal-materialen Aspekt stellt sich indessen das gleiche Problem noch einmal unter dem mehr formalen Gesichtspunkt, daß relativ zahlreiche typologisch sehr verschiedene Beiträge (Predigt, Erinnerung, Reflexion etc.) mit Themen befaßt sind, die aus dem Bereich der Politik und Ethik evangelischer Theologie und

Kirche stammen. Einer verbreiteten Vorstellung von W. Kreck als einem dogmatischen Theologen reinsten Wassers mag dieser Umstand befremdlich, wenn nicht sogar anstößig unangemessen erscheinen: einem Dogmatiker ersten Ranges gebührt Dogmatisches zur Ehrung.

Als Faktum ist der massive Nachdruck, den der Systematiker W. Kreck auf die theologische Dogmatik in genere und speziell auf ihre Zentralkategorie ›Wort Gottes‹ gelegt hat, ebenso unleugbar wie seine unterschiedliche bis gegensätzliche Mißdeutung: von der einen Seite wird er als Ausdruck der ›reinen Lehre‹ gegen die ›Verwüstung‹ der ›vera fides et ecclesia‹ durch eine ›linke‹ Pseudo-Theologie reklamiert, und auf der andern Seite wird aus demselben Grund der Vorwurf ›abstrakter Orthodoxie‹ à la K. Barth erhoben.

Unspezifisch jedoch ist sowohl jener Anspruch als auch dieser Vorwurf. Denn beide stützen sich — im theologischen Horizont ›a priori‹ noch weniger legitim! — auf dieselbe Meinung, in der das weltanschauliche Modell der »Theorie des Romans« ein paar Jahrzehnte später von ihrem eigenen Autor der Irrlehre bezichtigt worden ist, sofern es »auf eine Verschmelzung von ›linker‹ Ethik und ›rechter‹ Erkenntnistheorie (Ontologie etc.) ausging«. Erst richtig fatal wird diese These von der Unmöglichkeit einer »Verkoppelung von linker Ethik und rechter Erkenntnistheorie«, die als Konsequenz marxistischer Orthodoxie formuliert wurde, wenn in der Urteilsbildung christlicher Theologie von rechts und links gleichermaßen umstandslos vorausgesetzt wird, eine ›rechte‹ Dogmatik habe in der christlichen Theologie dieselbe systematische Valeur wie ›rechte‹ Erkenntnistheorie oder Ontologie für eine marxistische Orthodoxie.

Das Freund- oder Feindbild vom ›reinen‹ Dogmatiker W. Kreck basiert in Wirklichkeit auf dem Vorurteil der Mesalliance von ›rechter‹ Dogmatik und ›linker‹ Ethik. Und weil nicht sein kann, was nicht sein soll — vielleicht spielt gelegentlich sogar eine subjektiv ehrliche Sympathie mit, für die W. Kreck einfach unmöglich mit dem ›Makel‹ eines ›Linken‹ behaftet sein kann —, hält man sich nur an den Dogmatiker. Zumal in der literarischen Produktion die Behandlung dogmatischer Probleme deutlich vorwaltet, die W. Kreck nun in der Tat als einen Dogmatiker strenger Observanz ausweist.

Aber ein Dogmatiker wird nicht dadurch ein ›reiner‹ Dogmatiker, daß er nur Dogmatik treibt, sondern daß er sie konsequent treibt. Die ethische Komponente der Theologie braucht deshalb nicht zu fehlen, ja sie kann es nicht einmal.

Daß sie bei W. Kreck nicht fehlt und nur zu Unrecht übersehen wird, dafür könnte es immerhin schon ein indirektes Zeichen sein, daß in dieser Sammlung die ethische Thematik so stark vertreten ist. Symptomatisch jedenfalls für die Art, wie untrennbar für W. Kreck Dogmatik

und Ethik zusammengehören, ist — um nur dieses eine zu nennen — das Beispiel seiner Tätigkeit als einer der beiden Vorsitzenden des theologischen Ausschusses der EKU. Hatte er zuerst maßgeblich zur Erarbeitung der dogmatischen Erklärung »Zum Verständnis des Todes Jesu« beigetragen, so daß z. B. J. Beckmanns Vortrag als ein Zeichen der dankbaren Resonanz verstanden werden darf, so hat er danach mit derselben Energie die Durcharbeitung des Problems politischer Ethik in evangelischer Theologie und Kirche vorangetrieben, wofür z. B. W. Schrages Referat ein mittelbares Dokument der Reverenz ist.

IV.

Mehr als nur von einem besonderen Reiz indessen, von einer eigentümlichen Bedeutsamkeit vielmehr dürfte es sein, daß sich gerade unter dem Aspekt von Ethik und Politik nun gerade für W. Kreck ganz verschiedene Generationen begegnen können (wie z. B. in M. Niemöller, H.-J. Kraus, H. T. Goebel). Das könnte ein authentisches Zeugnis dafür sein, daß sich hier ein subjektives Bewußtsein gegen den objektiven Trend der Zeit das Sensorium für den ebenso realen wie ambivalenten Zusammenhang erhalten hat, der die Notwendigkeit der einstigen Resistenz von Christen und Theologen gegen den deutschen Faschismus, wovon z. B. W. Niesel oder W. Koch berichten, mit den gegenwärtigen Problemen christlich-kirchlicher Theorie und Praxis verbindet, wie sie z. B. von H. Gollwitzer und K. Herbert signalisiert werden.

Und ich würde allerdings auch behaupten wollen, daß im Denken W. Krecks das Bewußtsein dieses historisch-politischen Zusammenhangs und die Verbindung von ›rechter‹ Dogmatik und ›linker‹ Ethik so unlöslich miteinander kommunizieren, daß eins das andere gibt. Einerseits hat die konkrete Erinnerung jenes Zusammenhangs zwischen dem Antifaschismus einer versprengten Gemeinde Jesu Christi und der praktischen Notwendigkeit einer kritischen Theorie und Praxis dieser Gemeinde in unserer gegenwärtigen Weltgesellschaft unumgänglich und unausweichlich zur praktischen Synthesis von ›rechter‹ Dogmatik und ›linker‹ Ethik geführt; und andererseits hat eben diese und keine andere Verbindung in der Theologie das erinnerliche Bewußtsein jener dialektischen Kontinuität von Antifaschismus damals und Antikapitalismus heute wirklich gewahrt. W. Kreck hat den Ursprung der Einheit in dieser Komplexion unter den Titel des irreversiblen Fundierungsverhältnisses zwischen dem »*Freispruch Gottes*« und der »*Freiheit des Menschen*« gestellt und zu denken gegeben.

Wenn unsere Aufsatzsammlung nichts anderes vermöchte, als so oder so auf diesen teils unbeachteten teils abgeblendeten Aspekt der theologischen Denkfigur W. Krecks wirklich aufmerksam zu machen, dann wäre sie auch in sachlicher Hinsicht schon nicht umsonst gewesen. Die dogmatischen bzw. die systematisch-praktischen Beiträge (von H. Berkhof bis R. Weth und – ganz anders konstelliert – von H. Burbach bis A. Stein) böten jedenfalls Grundlage genug für eine genuine Spiegelung der mobilen Einheit der dogmatisch-ethischen, ethisch-politischen und politisch-historischen Faktoren im theologischen Denken W. Krecks.

V.

Zum Schluß möchte ich allen, die sich an diesem ›Festakt‹ beteiligt haben, meinen aufrichtigen Dank bestellen.

Zum ersten danken wir allen Autoren für ihre Mitarbeit; nicht zuletzt deshalb, weil sie, ohne zu wissen, in welche Nachbarschaft sie damit geraten könnten oder tatsächlich geraten sind, allein wegen des Zwecks der Veranstaltung – W. Kreck zu ehren, und sonst nichts! – auf die Bühne gegangen sind.

Zum zweiten danken wir dem Chr. Kaiser Verlag, der unseren in ökonomischer Hinsicht zweifellos widersinnig-privatistischen Vorstellungen sehr viel Geduld und Verständnis entgegengebracht hat; hier gebührt Herrn F. Büssinger persönlich unser besonderer Dank.

Zum dritten schließlich bedanken wir uns beim Mäzenat des Unternehmens: in gleicher Weise bei der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg wie bei der Ev. Kirche in Hessen und Nassau für ihre finanzielle Unterstützung; Herrn Bischof Scharf und Herrn Kirchenpräsident Hild bitten wir, unseren Dank an ihre Kirchen persönlich entgegennehmen und vermitteln zu wollen. Zuletzt danken wir auch der Ev. Kirche im Rheinland und Herrn Präses Immer für ihren Beitrag zur Finanzierung dieser Aktion.

W. Kreck aber möchten wir herzlich bitten, diese Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen zu seinem 65. Geburtstag aller sicherlich berechtigten Sachkritik zum Trotz als einen eben nur schwachen und (hoffentlich!) vorläufigen Widerschein der tiefen Dankbarkeit anzunehmen, die nicht allein von den Mitarbeitern empfunden wird.

Bovenden, im März 1973

JOACHIM BECKMANN

DIE HEILSBEDEUTUNG DES KREUZES JESU¹

Der Rat der Evangelischen Kirche der Union hatte einen Theologischen Ausschuß beauftragt, eine Hilfe zum Verständnis des Todes Jesu zu erarbeiten. Die von dem Ausschuß erarbeitete Stellungnahme »Zum Verständnis des Todes Jesu« wurde von der Synode der Evangelischen Kirche der Union im Februar 1968 angenommen und veröffentlicht.

Wir wollen uns hier nicht mit der Stellungnahme selbst beschäftigen, sondern zum besseren Verständnis dieser theologischen Sätze fragen, was nach der Heiligen Schrift über das Kreuz Christi gelehrt und verkündigt werden muß.

I.

Der christliche Glaube ist der Glaube an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Wir glauben an einen Lebenden, nicht an einen Toten. Davon ist auszugehen, und darum beginnt die Stellungnahme »Zum Verständnis des Todes Jesu« mit dem Satz: »Der Tod Jesu wird verkündigt, weil der Gekreuzigte lebt.« Wir können also immer nur von beidem, von Kreuz und Auferstehung, sprechen. Der Glaube ist Glaube an einen gegenwärtigen Herrn; dieser gegenwärtige Herr aber ist der, der getötet war, von dem es in der Offenbarung des Johannes heißt: »Ich war tot und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit.« Ohne ein rechtes Verständnis des Todes Jesu Christi als der freien Selbstingabe des gehorsamen Sohnes kann es keinen rechten Glauben an Jesus Christus geben. Der Glaube an Jesus Christus als Glaube an den Auferstandenen ist immer Glaube an den Gekreuzigten, der auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters.

Für das biblische Kreuzesverständnis ist wichtig, daß im Neuen Testament von dem Amt Christi, von seinem Handeln und Leiden, von seinem Wirken, gewöhnlich gesprochen wird als von dem Erlöser, dem Versöhner, dem Heiland. Alle diese Worte umschließen einen wesentlichen Begriff, der im Neuen Testament selbst nicht häufig vorkommt, der sich aber in der christlichen Terminologie durch die Jahrtausende als besonders geeignet erwiesen hat, um in der Lehrerkenntnis

¹ Ein Gemeindevortrag in der Evangelischen Akademie Mülheim.

Jesu Christi von ihm zu sprechen, den Begriff des »Mittlers«. Das Leben und Sterben Jesu Christi ist Vollzug eines Mittleramtes. Paulus sagt: »Es ist ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus« (1Tim 2,5). Jesus Christus steht zwischen Gott und den Menschen und stellt durch sein Reden und Tun, durch sein Leiden und Sterben die Verbindung wieder her, die abgerissen war zwischen Gott und den Menschen. Darum versteht das Neue Testament sein Leben und Sterben als Mittlerdienst. Dieser Mittlerdienst muß von beiden Seiten, von Gott und vom Menschen her, gesehen werden. Jesu Christi Handeln und Leiden ist das Handeln des Sohnes Gottes, der Mensch wurde, in ihm ist Gott selbst auf dem Wege zur Welt. Das sagt die Bibel aus mit dem Satz: »Gott sandte seinen Sohn.« Er bediente sich des Menschen, indem er selbst Mensch wurde und damit in einer einzigartigen, unvergleichlichen Weise die Verbindung zur Welt wiederherstellte. Gleichzeitig aber ist das Mittleramt Jesu das Mittleramt eines bestimmten, historisch greifbaren Menschen, des Menschen Jesus von Nazareth. Der Mensch in seinen menschlichen Taten, Worten, Leiden und Sterben stellt die Verbindung zu Gott wieder her. Es ist ein irdisches, menschliches, geschichtliches Handeln, Leiden und Sterben. Darum wird Jesus Christus im Neuen Testament gelegentlich als der Mittler des Neuen Bundes bezeichnet. In ihm schließt Gott mit der Welt einen neuen Bund, der beschrieben wird als der Bund der Vergebung, der Gnade, des Heils, der Errettung. Dieser Bund hat seine Eigentümlichkeit darin, daß der Bundesschließende selbst derjenige ist, in dem er geschlossen wird. Sein Handeln, sein Leiden und Sterben ist der Vollzug dieses neuen Bundes. In seinem Leiden und Sterben hat Jesus Christus diesen neuen, endgültigen, letzten Heilsbund für die Welt geschlossen.

Das Werk Jesu Christi ist nach dem Neuen Testament die Versöhnung der Welt. Jesu Christi Mittlertum ist in seiner Offenbarung Gottes, des Vaters, Ereignis, und zwar Ereignis als vergebendes, rettendes und heilendes Handeln. Jesus verkündigt nicht nur einen vergebungsbereiten Gott, sondern er selbst vollzieht Vergebung. Das ist seine göttliche Vollmacht. Hieran entzündet sich die Gegnerschaft derer, die ihm nicht glauben, daß er Sünde vergibt wie Gott selbst. Und er erhebt diesen Anspruch als der, der gewiß ist, die Vergebung, die Gott allein zusteht, in seinem Namen und als der von Gott Gesandte und Beauftragte zu vollziehen. So ist er in seinem geschichtlichen Wirken, in seinem Reden und Tun, Leiden und Sterben, der Versöhnende, der den Frieden, die Gemeinschaft zwischen Gott und den Sündern wiederherstellt. Die Barmer Erklärung sagt in ihrem zweiten Artikel, daß Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist. Christus selbst ist als der Gekreuzigte der Zuspruch

der Vergebung, in ihm ist diese Vergebung der Menschheit ein für alle Mal zugesprochen. Im Sterben des Menschgewordenen ist nach dem Christuszeugnis des Neuen Testamentes das Entscheidende zum Heil für alle geschehen. Darum kann Paulus im 1. Korintherbrief davon sprechen, daß das Evangelium »Wort vom Kreuz« ist, das Wort, das das Kreuz zu seinem Inhalt hat. Das Kreuz Christi ist das Herzstück des Mittleramtes Jesu Christi.

II.

Das Kreuz Christi wird im Neuen Testament von drei Seiten her betrachtet und nur in der Zusammenschau dieser drei Aspekte recht verstanden:

1. Am Kreuz wird der Mensch Jesus von Nazareth durch Verurteilung als Gotteslästerer und Empörer, als Sünder gegen Gott und die Menschen hingerichtet. Diese Hinrichtung wird durch ein Zusammenwirken der geistlichen Leitung des Volkes Gottes und der obersten politischen, irdischen Gewalt vollzogen. Die Kirche des Alten Testamentes und der Staat wirken hier zusammen, beide sind darin einig — die einen aus religiösen, die anderen aus politischen Gründen —, daß dieser Jesus von Nazareth aus der Welt geschafft werden muß. Er ist eine Gefahr für das Volk und darum mit der ärgsten Strafe, mit dem Tod durch das Kreuz, zu bestrafen. Beide Gewalten — das zeigt sich im Neuen Testament — handeln gegen besseres Wissen, beide sind hier unsicher, ob sie im letzten Grunde recht haben. Juden und Heiden — jeder ist in seiner Weise in seinem Gewissen betroffen. Aber diese Betroffenheit wird überwunden, denn eines ist ihnen klar: dieser Jesus kann nicht der sein, für den er sich ausgibt, er kann nicht der Messias Israels sein. Paulus sagt später, das sei das Ärgernis des Kreuzes, das Ärgernis Jesu Christi überhaupt, und Jesus kann nicht leben, wenn er diesen Anspruch erhebt. Von der religiösen Macht wird er beschuldigt und hingerichtet als ein Gotteslästerer, weil er den Anspruch erhebt, der Christus zu sein. Von der staatlichen Macht wird er getötet, weil er beansprucht, Messias-Prätendent, König der Juden zu sein, und sich somit gegen die Staatsgewalt, gegen Rom als Aufrührer stellt.

2. Jesus Christus selbst weiß, daß dieser Tod zu seinem Beruf, zu der Sendung gehört, die in seinem Christusamt beschlossen ist. Er ist von Anfang an der zum Kreuz Gehende, er nimmt das Kreuz freiwillig auf sich als der Gehorsame, der in diesem Geschehen den Willen des Vaters tun will und ihn bejaht. Er gibt sein Leben hin zur Vollendung seines Kommens in die Welt. Dies ist die Vollendung seines Dienstes, seines Gottesdienstes, den er der Welt und dem Vater tut. Er gibt sich in den Tod zur Erlösung der Vielen. Ich meine, dies sei

unzweifelhaft die Botschaft des Neuen Testamente. In neuerer Zeit wird die historische Frage aufgeworfen, ob Jesus selbst sich von Anfang an als den gottgesandten Messias verstanden hat und bewußt zum Kreuz gegangen ist oder ob die Gemeinde ihn von der Auferstehung her auf sein Leben rückblickend als Messias verkündigt hat. Aus dieser Frage ergibt sich eine Fülle von Problemen. Letzten Endes geht die Diskussion auf die Entscheidungsfrage zurück, ob Jesus mit dem Neuen Testament als der vom Vater gesandte Sohn verstanden werden kann oder ob dies nur eine Bezeichnung ist, die die christliche Kirche in ihrer apostolischen Zeit auf Jesus von Nazareth übertragen hat. Ich bin der Überzeugung, daß nur dann das Neue Testament sinnvoll verstanden wird, wenn man dem Neuen Testament selbst darin glaubt, daß Jesus Christus wußte, wer er war, zu welchem Dienst er berufen war und welchen Weg er zu gehen hatte, so gewiß er sich auf diesem Wege von Stufe zu Stufe führen lassen mußte, bis zur letzten Erkenntnis in Gethsemane und am Kreuz.

3. Das Neue Testament sagt schließlich, daß Gott selbst seinen Sohn ans Kreuz bringt. Gott läßt ihn den Tod des Sünder sterben, er unterwirft ihn der äußersten Gottverlassenheit am Kreuz. Er gibt ihm den Kelch des Leidens und Sterbens zu trinken. Paulus sagt: »Gott hat ihn zur Sünde gemacht« (2Kor 5,21), er machte ihn »zum Fluch« (Gal 3,13). In diesem Geschehen, das wir eben von Jesus aus gesehen haben als von dem, der gehorsam den Weg freiwillig geht, steht auf der anderen Seite das Handeln Gottes, der seinen Sohn ans Kreuz bringt, um den der ans Kreuz Gehende ringt in der Frage: »Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber« (Mt 26,39). Das heißt in der Botschaft des Neuen Testamente: Gott stellt seinen Sohn dahin, wo wir vor ihm stehen; er stellt seinen eingeborenen Sohn unter den richtenden Zorn seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit. Eben dieses geschieht den Sündern zugute. In seiner unergründlichen Gnade, die den Sünder, sein gefallenes Geschöpf gewinnen, retten, befreien und erlösen will, stellt er seinen Sohn an den Platz, wo der Sünder steht, in die Gottverlassenheit, in die Finsternis, unter den Zorn. Gerade in der Finsternis des Kreuzestodes soll in aller Härte offenbar werden, wo wir eigentlich hingehören, was wir eigentlich verdient haben.

Dieses Dreifache ist nach meiner Überzeugung im Verständnis des Kreuzes aufeinander zu beziehen: Die Hinrichtung des zu Unrecht Verworfenen durch die Menschen, der Gang des Menschen Jesus zum Kreuz im Gehorsam gegen den von ihm erkannten Willen des Vaters und das Handeln Gottes an und mit Jesus für die Menschen.

III.

Das Zeugnis von diesem Kreuzesereignis, das als solches natürlich seinen Ursprung in der Auferstehung des Gekreuzigten hat, wird zum Zeugnis des Heilsereignisses vor allen Dingen durch Inanspruchnahme des prophetischen Wortes der Heiligen Schrift, dh. damals des Alten Testaments. Das ist im Neuen Testament ganz offenkundig. Wir können hier nicht alle Stellen anführen, ich möchte darum nur einige Gesichtspunkte herausstellen. In Lk 24 wird geschildert, daß der Auferstandene zu den Jüngern spricht und ihnen sagt, daß Jesus leiden mußte: »... und er legte ihnen die Schrift aus«, aus der ja alles hervorging.

Das prophetische Wort des Alten Testaments wird in Anspruch genommen, als dessen Erfüller Jesus Christus geglaubt und erkannt wird. Aber die Schrift wurde erst lebendig, konnte erst verstanden werden durch die Auslegung, die Jesus selbst ihr in seiner Auferstehung gab. Das heißt, allein von der Begegnung mit dem Auferstandenen, mit dem Lebendigen her konnte auch das Kreuz verstanden werden. In sich selbst blieb es schlechterdings dunkel. In der Anwendung des Alten Testamentes auf das Kreuz Christi wird nun im Neuen Testament in mannigfacher Weise versucht, durch Auslegungsunternehmungen eine Theologie des Kreuzes zu entwickeln. Dies wird versucht vor allem auch durch den Gleichnischarakter der alttestamentlichen Überlieferungen. Es handelt sich hier um Vergleichspunkte, durch die etwas, das im Grunde unvergleichlich ist, verdeutlicht werden soll; deswegen stehen auch verschiedenartige Veranschaulichungen dieses Geschehens nebeneinander. Ich halte es für wichtig, sich klar zu machen, daß gerade die Bezeugung theologischer Formeln in einer Vielfalt geschieht, bei der je ein anderer Aspekt auf dasselbe zielt, so daß man sagen kann: durch alle diese Interpretationen wird gleichsam das Geschehen umschritten. Das Geheimnis selbst zeigt sich gerade in seiner unergründlichen Tiefe, wenn man die verschiedenenartigen Versuche des Neuen Testaments ansieht, um deutlich zu machen, was da geschah.

1. Der erste Auslegungsbereich entstammt dem *Kultus*, er liegt uns besonders fern. Das war ganz anders in der Welt, in der diese Männer gelebt, geredet und geschrieben haben. In dieser Welt gab es Tausende von Tempeln und Altären, in denen geopfert wurde. Noch zu Jesu Zeit gehörten in Jerusalem der Tempel, der Kultus und die Darbringung der Opfergaben zu den Selbstverständlichkeiten des Volkes Israel. Da aber in Jesu Kreuz etwas geschehen ist, das letzten Endes die Notwendigkeit allen menschlichen Kultes überrundet, beseitigt und verneint, weil nämlich hier der wahre Gottesdienst geschieht, hat die christliche Kirche zunächst auf diese Art von Kult, also auf die Darbringung von Opfern, verzichtet. Allerdings hat man später wiederum Elemente des

religiösen Heidentums aufgenommen in das Verständnis des eigenen Gottesdienstes der Kirche, nicht nur als Verkündigung und Gebet, sondern auch als Opfer. Jesus, der Gekreuzigte, wird verkündigt als das Opferlamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt: »Siehe, das ist Gottes Lamm, welches hinwegnimmt die Sünde der Welt« (Joh 1,29). Das Lamm ist das Opferlamm, das dargebracht wird: »Wir haben auch ein Osterlamm, ein Passahlamm, das Lamm des Passahfestes ist Jesus« (1Kor 5,7). Damit wird ein alttestamentlicher Kultusvorgang auf Jesus übertragen, um deutlich zu machen, daß das, was in dem alttestamentlichen Passahfest alljährlich gefeiert wird, wirklich geschehen ist in Jesus Christus. Er ist der, um dessentwillen uns Gott verschont, denn das Passahlamm ist das Lamm der Verschonung des im Exodus befindlichen Israels.

Die Vorstellung, daß das Blut Jesu Christi das Blut der Bundes schließung, das Blut des großen Versöhnungstages sei, ist ebenfalls dem alttestamentlichen Kult entnommen. Sie ist im Hebräerbrief besonders ausführlich entwickelt, kommt aber auch bei Johannes vor. So heißt es in 1Joh 1,7: »Das Blut Jesu Christi macht uns rein von aller Sünde.« Das Wort »Blut« meint eigentlich das, was wir heute Lebenshingabe nennen würden. Die Lebenshingabe, die Selbsthingabe Jesu Christi macht uns rein von allen Sünden. Im Hebräerbrief wird gesagt, daß Jesus selbst als der Hohepriester handelt, der sich selbst Gott zum Opfer bringt. Unzweifelhaft ist der alte Sinn des Opferbegriffes im kultischen Bereich, durch die Lebenshingabe, durch die Schlachtung eines Tieres eine Ent sündigung, eine Reinigung geschehen zu lassen, eine Beseitigung dessen, was zwischen Gott und dem Menschen steht. Die hier zugrundeliegende Überzeugung ist uns heute recht fremd geworden. Gerade das hängt zusammen mit dem Evangelium. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß damit etwas angedeutet ist, das nicht aufgehoben und beseitigt werden darf, so schwierig das auch im Augenblick für uns sein mag. Denn in der Sache geht es darum, daß die Voraussetzung aller Opfer — bei den Heiden wie bei den Juden — die ist, daß etwas geschehen muß, um den Zugang zu Gott, der versperrt ist, wieder zu öffnen. Alle Opfer der alten Welt gehen in diese Richtung. Man will mit Gott Frieden machen, man will mit seinem Gott in Ordnung kommen, will ihn versöhnen. Im Kreuz Jesu Christi wird nun deutlich gemacht — und das ist das Entscheidende —, daß diese Versöhnung von dem ausgeht, der Gott selbst ist. Die Versöhnung schaffen nicht wir Menschen durch unsere Taten, durch unsere Opfer, sondern Gott selbst bringt das Opfer. Das ist für einen religiösen Menschen der alten Welt — genauso wie für uns — unbegreiflich, daß Gott selbst Opfer bringt. Daß Menschen Opfer bringen, daß wir etwas tun müssen, daß wir Gott versöhnen müssen, das alles ist begreiflich. Aber

hier wird das Umgekehrte behauptet. Der Vergleichspunkt wird hier zwar herangezogen, aber er wird umgekehrt, indem gesagt wird, daß der Zugang zu Gott von Gott, nicht vom Menschen geöffnet wird. Gott selbst öffnet den Zugang, indem er selbst sich uns hingibt, indem er sein Leben für uns zum Opfer darbringt, so wie im Opfer die stellvertretende Darbringung des Tieres zum Ausdruck bringen will, daß eigentlich der Mensch sein eigenes Leben hingeben muß, um den Zugang zu Gott wiederzugewinnen. Das Kreuz Christi ist also der wahre Gottesdienst, das gottesdienstliche Opfer, das der Welt den Zugang zu Gott öffnet, indem es die Welt reinigt von aller Sünde.

2. Der zweite Vorstellungsbereich entstammt dem *Rechtsleben*. Jesus am Kreuz gibt — so sagt das Neue Testament — sein Blut hin als Lösegeld zur Loskaufung der Schuldverhafteten. Wir kennen diesen Bereich auch nicht mehr. Bei uns kann man in der Regel nicht hingehen und einen Menschen, der im Gefängnis sitzt, durch Geld aus dem Gefängnis befreien. Damals war das aber eine weitverbreitete Sitte. Jeder, der seine Schulden nicht bezahlte, wurde ins Gefängnis, in den »Schuldturm« geworfen. Die Familie hatte dann alles zu tun, um den Schuldner loszukaufen, dh. das Lösegeld zu zahlen. Das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23ff) bezieht sich auf diese Rechtspraxis. Ebenso konnte man in der damaligen Welt einen Sklaven freikaufen, indem man Lösegeld für ihn zahlte. Auch die Kriegsgefangenen, die als Kriegsbeute galten, konnten losgekauft werden. So greift das Neue Testament eine den damaligen Menschen sehr geläufige Vorstellung auf, wenn es das Bild des Lösegeldes auf das Kreuz Christi anwendet. So, wie man mit Geld den Gefangenen, den Sklaven loskauft aus der Schuld, aus der Unfreiheit, so ist das Kreuz vorzustellen als die Loskaufung der Gefangenen, der Schuldverhafteten. Jesus stirbt also hier als der, der sein Leben Gott hingibt als Lösegeld für alle Schuldverhafteten.

Auch die Rechtfertigungslehre des Paulus bezieht sich auf das damalige Rechtsleben. Besonders deutlich sagt er im Römerbrief (Kap. 3 und 5), daß der Tod Christi als des einen Gerechten für die Ungerechten ihre Gerechtigkeit bewirkt. Der, der sich vor Gericht rechtfertigen kann, wird in sein Recht versetzt, wird freigesprochen. Nun wird das Blut Jesu Christi verstanden als Sühnemittel zur Darbietung der Gerechtigkeit. Paulus sagt, daß so im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird.

Wir können hier nicht die ganze Rechtfertigungslehre entwickeln, an ihr ließe sich aber zeigen, wie gerade Paulus versucht hat, das Kreuz Jesu Christi mit Begriffen des Rechtslebens, der Rechtsverständnisse zu verdeutlichen.

Fassen wir diese Vorstellungen aus dem Rechtsleben zusammen: Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments wird am Kreuz Jesu Christi im Sterben des Sohnes Gottes der Sünder stellvertretend gerichtet. In der Lebenshingabe Christi, in seinem Blut als einer heiligen, sündlosen, gottgemäßen Gabe wird das Lösegeld gegeben zur Befreiung der in Schuldhaft Gefangenen. Sie werden durch ihn erlöst. Im Gerichtsvollzug Gottes an seinem Sohn kommt es zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, das Verdammungsurteil wird in Freispruch verwandelt. Das ist das innerste Geheimnis der Rechtfertigungslehre. Im Mittelpunkt der Rechtfertigung steht dies, daß in der Hingabe Jesu Christi das Verdammungsurteil Gottes aufgehoben und in Freispruch verwandelt wird, trotz erwiesener Schuld des Sünders. Das geschieht um dessentwillen, der für den Schuldigen das Gericht, die Strafe des Gerichts auf sich genommen hat. Ohne dieses Verständnis Jesu Christi und seines Kreuzes wäre die ganze Rechtfertigungstheologie entleert.

3. Der dritte Bereich ist der des *persönlichen Lebens*. Dieser Bereich steht uns am nächsten und ist von den Theologen in der modernen Christologie am meisten ausgebaut worden. Auch Karl Barths Christologie befaßt sich mit der Lehre von Gott dem Versöhnner. Die hier gebrauchten Vorstellungen sind natürlich viel stärker überzeitlich als die aus dem Bereich des Kultus und des Rechtslebens, die uns fremd geworden sind. Aber der heutige Mensch versteht das Wort »Versöhnung« noch sehr gut, denn wir alle kennen, da wir immer wieder verfeindet und zerstritten sind, das Problem der Versöhnung als ein existentielles Problem unseres eigenen Lebens. Das Neue Testament sagt nun von Christus, dem Gekreuzigten, daß im Kreuze die Versöhnung der Menschen mit Gott geschieht. Hier wird zwischen Verfeindeten Frieden geschlossen. Die Gegner, die bisher Geschiedenen, kommen in einem neuen Verhältnis zusammen. Wieder aber in der Paradoxie, daß der Sünder, der Aufrührer, der Beleidiger Gottes, der den Unfrieden bewirkt hat, von dem versöhnt wird, an dem er schuldig geworden ist. Normalerweise denken wir Menschen natürlich, daß derjenige, der den Streit verschuldet hat, die Hauptaufgabe hat, an der Versöhnung zu arbeiten. Ihn fordern wir auf, sich zu versöhnen. Hier aber ist es genau umgekehrt. Von denen, die sich Gott zum Feinde gemacht, die sich von Gott abgewandt haben, wird nicht verlangt, daß sie sich mit Gott versöhnen, sondern ihnen wird vielmehr verkündigt, daß Gott sich mit ihnen versöhnt hat, mit ihnen Frieden geschlossen hat. Darum kann jetzt die Botschaft verkündet werden: »Lasset euch versöhnen mit Gott« (2Kor 5,20), denn Gott hat sich mit euch versöhnt! »Lasset euch versöhnen mit Gott«, das heißt im Griechischen auch: Erkennt an, daß ihr bereits versöhnt seid! Diese Versöhnung ist am Kreuz geschehen ein für alle Mal. Gott hat das bewirkt, denn Gott war in Christus und

hat die Welt in diesem Geschehen mit sich selbst versöhnt. Diese einzigartige Versöhnung Gottes mit den Sündern geschieht ein für alle Mal in der Lebenshingabe Jesu, in der Gott den Sündern ihre Sünde vergibt und ihnen das Leben schenkt. Die Versöhnung ereignet sich in dem Kreuze Christi, in dem Jesus in seiner die Sünder suchenden Liebe sich für uns hingibt.

Dieses Opfer hat in seiner mittlerischen Bedeutung eine doppelte Wirkung. Hier ist einer, der Gott mit den Menschen versöhnt, und dieses Opfer wird von Gott angenommen, es gefällt ihm wohl. In der Auferstehung Jesu Christi wird die Annahme dieses Opfers bezeugt, in diesem Geschehen der Auferstehung liegt die Bedeutung für das Kreuzgeschehen. In der Erhöhung des Gekreuzigten zum ewigen Herrn hat Gott offenkundig und deutlich das Ja zu seinem Sohn und zu dem, was vom Kreuzesereignis verkündigt wird, gesprochen. Aber nicht nur Gott ist mit den Menschen versöhnt, sondern im Kreuz sind wir Menschen mit Gott versöhnt. Wir sollen uns von der uns begegnenden Liebe ergreifen, überwältigen und bezwingen lassen. Dazu wird uns das Wort vom Kreuz verkündigt: Lasset euch versöhnen mit Gott, ihr seid in ihm gerecht, er hat eure Sünde getragen und auf sich genommen.

IV.

Der biblische Reichtum in der Mannigfaltigkeit der Bezeugung des Kreuzes Christi — von der wir die drei wichtigsten Bereiche genannt haben — weist auf die unergründliche Tiefe dieses göttlichen Wunders und Geheimnisses hin. Das göttliche Wunder des Geschehens am Kreuze entzieht sich jeder rationalen Erklärung, darum muß jeder Versuch, es rational zu erklären, scheitern. So zeigen zB. die Versuche, das Opfergeschehen und seine Notwendigkeit rational zu erklären, immer wieder, daß es nicht möglich ist, dies Geschehen in einer Schlußfolgerung abzuleiten. Man kann es auch nicht von der einen oder anderen Veranschaulichung her ableiten. Gerade die Veranschaulichungen sollen nichts anderes sein als Veranschaulichungen von etwas Unanschaulichem, das von verschiedenen Seiten her zusammengeschaut werden muß, weil es in keiner Veranschaulichung ganz aufgeht. Darum sind auch die Streitigkeiten darüber, welcher Veranschaulichung, welchem Bild mehr Gewicht zukommt, sinnlos und verhängnisvoll, weil das Neue Testament eben gerade in der Vielfalt der Bilder und Akzentuierungen das eine Geschehen zu umschreiben sucht. Auch die alte orthodoxe Lehre von der stellvertretenden Genugtuung im Kreuzgeschehen ist einseitig, das Neue Testament hat Tieferes und Größeres ausgesagt. Das Wort Genugtuung, das im Laufe der Jahrhunderte geradezu ma-

gische Bedeutung gewonnen hat, kommt im Neuen Testament gar nicht vor. Das sollte uns veranlassen, bei allen Begriffen, die wir gebrauchen, immer wieder nachzuprüfen, ob sie einen echten Anhalt im neutestamentlichen Zeugnis haben. Der Kirchenvater Anselm von Canterbury hat den Begriff der stellvertretenden Genugtuung geprägt, der dann Mittelalter und Neuzeit auf's Stärkste bestimmt hat. Aber er stellt eben auch nur einen einseitigen und letzten Endes nicht der Schrift entnommenen Versuch dar, das Kreuz Christi verständlich zu machen.

Wir verstehen das versöhnende Handeln Gottes im Kreuze Christi besser, wenn wir es nicht in ein bestimmtes, allein übergeordnetes Schema einzuordnen suchen. Es geht um die Versöhnung Gottes mit dem Sünder; es geht um die Vergebung der Sünden, damit aus dem Ungerechten ein Gerechter wird; es geht darum, daß der Heillose heil wird. Wie kann das geschehen in einer der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes würdigen Weise, aber doch so, daß der Mensch dabei wirklich zum Heil, zum Frieden, zur Erlösung gelangt? Diese Frage hat die Theologie seit den Tagen des Neuen Testamente beschäftigt. Die Theologie hat darauf verschiedene Antworten gegeben, die wir jetzt noch zusammengefaßt wiedergeben wollen.

In der christlichen Kirche wurde immer von allen, die sich mit dem neutestamentlichen Christuszeugnis, mit dem, was am Kreuz geschehen war, beschäftigten, deutlich erkannt, daß es sich hierbei um ein unendlich tiefes und schweres Werk handle, dessen Gelingen sich nicht von selbst verstand. Dieses Werk steht immer allein auf Gottes unergründlicher Barmherzigkeit. Gott selbst ist es, der im Leben und Sterben Jesu Christi handelt. Deshalb (dies sei nur am Rande vermerkt) haben auch die Väter, einschließlich Martin Luther, von dem Tode Gottes am Kreuze Christi gesprochen, allerdings ganz anders als die, die heute vom Tode Gottes sprechen. So ist bei Luther zu lesen in einer geradezu paradoxen Formulierung, wie es auch in einem Kirchenlied aus dem 17. Jahrhundert noch geheißen hat: »O große Not, Gott ist tot.« Aus dieser Formulierung spricht die feste und gewisse Überzeugung der Kirche, daß in Jesus Christus Gott selbst anwesend ist, ja, daß er als der Sohn nicht anders Gott ist als der Vater. Nur in diesem Glauben kann so von Gott und dem Tode Gottes gesprochen werden. Bedenken wir unter den verschiedenen Gesichtspunkten noch einmal in einer Kreuzestheologie, was am Kreuze Jesu nach dem Neuen Testamente geschehen ist:

1. Gott gibt der Welt seinen Sohn, Gott bringt das Opfer, das allein versöhnende Macht hat. Gott läßt seinen Sohn den Tod des Sünders sterben, er unterwirft ihn seinem Gericht und richtet so im Kreuz seine Gerechtigkeit auf. Der menschgewordene Sohn trägt in seinem Tod die Sünde der ganzen Welt, er muß sie durchleiden und durch-

kämpfen bis in die tiefste Anfechtung der Gottverlassenheit, in der ihm Gott nicht mehr Gott ist, in der er wahrlich an der Stelle des Sünder steht, in der er »zur Sünde gemacht« ist, wie Paulus sagt. Sünde heißt, von Gott geschieden sein. Diese Gottgeschiedenheit ist das äußerste Verderben, in das Gott seinen Sohn hineingegeben hat, er selbst hat sie ihm auferlegt. Das ist der eine große Aspekt der Theologie des Kreuzes: Gott gibt seinen Sohn in die äußerste Gottverlassenheit hinein, um seine Gerechtigkeit aufzurichten.

2. Der Sohn bringt in freiem Gehorsam seinem Vater das Opfer als der Menschgewordene. Sein Leben, Leiden und Sterben ist gehorsame Lebenshingabe und darin das vollkommene Opfer an den Vater im Himmel. Er bringt sich Gott dar in seinem Glauben, in seinem Gehorsam, indem er freiwillig den Tod des Sünder, den er Gott nicht schuldet, auf sich nimmt für die Schuldigen. In seinem Ja zum Willen des Vaters erleidet er den Tod, der der Sünde Sold ist, den wir Menschen durch unsere Sünde uns zugezogen haben. Wir verstehen die Verkündigung vom Tode Christi nur dann, wenn wir wissen, daß die Bibel den Tod nicht als ein natürliches Faktum ansieht, sondern als die Antwort Gottes auf die Sünde des Menschen. Das ist die biblische Auslegung des menschlichen Sterbens; gerade im Neuen Testament finden sich viele Texte, an denen dies deutlich wird. Eben darin liegt auch die Bedeutung des Todes Jesu Christi, daß es sich nicht um ein »natürliches« Sterben handelt, sondern daß das Sterben Gericht ist. Um das ganz deutlich zu machen, wird Jesus als der Hingerichtete gekreuzigt. Darum hat der Tod Jesu seine Heilsbedeutung darin, daß in ihm Jesus als der Gekreuzigte — nicht nur als der Gestorbene — vor uns steht; als der, der durch die Menschen von Gott schuldig gesprochen wurde, obwohl er unschuldig ist, der unsere Schuld auf sich nimmt und damit uns von der Schuld befreit. Indem Jesus am Kreuz den Tod des Sünder und damit Gottes Gericht auf sich nimmt, spricht Gott den Sünder von seiner Schuld aus Gnaden frei, hebt das Todesurteil durch Vergebung der Sünden auf.

3. Versöhnung ist also Vergebung der Sünden durch Freispruch des zum Tode verurteilten Sünder. Gott nimmt das Opfer Jesu Christi an, er läßt sich den Gehorsam seines Sohnes wohlgefallen, die Liebe, den Glauben, das Leben, das Sterben, und darin ruht jene voll genugsame Stellvertretung zum Heil aller. Das von Jesus für die Menschen, zu ihrer Versöhnung und Wiedergewinnung Gott dargebrachte, stellvertretende Werk der Hingabe, der gänzlichen Preisgabe in Liebe, ist im tiefsten Grunde wahrhaft genugtuend. Dadurch ist alles getan, was zur Versöhnung Gottes mit der Welt nach Gottes eigenem Willen notwendig war. Die Kundmachung, der Erweis der freien, unverdienbaren und unverdienten Gnade Gottes, die den Verlorenen angenommen,

sich des Sünder erbarmt hat, geschieht in dem Kreuzestod des Menschgewordenen für uns, an unserer Statt. Gott erweist seine Gerechtigkeit darin, daß er durch das Kreuzesopfer seines Sohnes alle Sünde ein für alle Mal vergibt.

4. Die versöhnende Vollmacht des Kreuzes Christi besteht nach dem Neuen Testamente darin, daß es das Kreuz des menschgewordenen Sohnes Gottes ist, der zugleich ganz beim Vater und ganz bei uns steht und darum auch in Wahrheit Mittler sein kann. Als Mensch ist er im Glaubensgehorsam ganz Gott, seinem Vater, hingegeben, als der Sohn Gottes ist er ganz und gar den Menschen hingegeben, zu denen er gekommen ist. Als Mensch ist er der Gott Glaubende, der Gehorsame und darum Leidende in der Welt der Sünde und des Todes, des Widerspruchs gegen Gott. Als der Sohn Gottes ist er ganz an unserer Seite, in unserer Versuchlichkeit, in unserer Angefochtenheit, unter Gottes Zorn, dem Tode unterworfen. Dies beides ist in Jesus eins. »Gott war in Christus der die Welt mit sich Versöhnende.« Gott gibt seinen Sohn zum Opfer und nimmt es an. Er ist der Opfernde, er ist das Opfer, er ist der, dem geopfert wird. Dieses Geheimnis der Dreieinigkeit Gottes als des Opfernden, dessen, der sich opfert, und dessen, dem geopfert wird, wird im Hebräerbrief besonders deutlich (Hebr 9).

Gott in seiner Offenbarung ist der, der sich unter dem Kreuz verborgen als den kundgibt, der der Vater und der Sohn und der Geist ist. Gott für uns und nicht wider uns, Gott mit uns und nicht ohne uns, sagt das Neue Testamente. Er selbst schafft in dem Kreuz des Menschgewordenen für alle Leben, Heil, Frieden, indem er das Unbegreifliche wahr macht, daß er seine Gerechtigkeit in seiner Barmherzigkeit erweist, sein Recht in seiner Gnade, seine Heiligkeit in seiner Vergebung. Das ist das Unbegreifliche des göttlichen Handelns in dem Kreuz Christi für die Welt. Jesus Christus, der Gekreuzigte, ist Gottes Selbsterschließung; Selbsterschließung heißt in unserer Sprache gewöhnlich die Wahrheit. Wir haben diesen Ausdruck gewählt von dem neutestamentlichen Wort her, das Jesus von sich selbst spricht, daß er die Wahrheit sei. Als der Offenbarer der Wahrheit, die Gott selbst ist, in der Gott sich selbst in seiner die Menschen suchenden und die Welt rettenden und mit sich versöhnenden Liebe erweist, ist er die Wahrheit.

V.

Ich komme zum Schluß: Die Bezeugung und Entfaltung des mittlerischen Werkes Christi, das am Kreuz sein Herzstück hat, als Versöhnung ist nicht die vollständige Beschreibung seines Werkes. In der Botschaft des Neuen Testamentes wird Jesus als der Retter, sein Werk als Be-

freiung, Heil, Erlösung verstanden. Der Herr ist also der Erlöser, sein Werk ist die Erlösung der Welt. Luther hat das in seiner Erklärung zum zweiten Glaubensartikel gesagt: »Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich erlöst hat, erworben, gewonnen von allen Sünden . . .« Hier heißt es nicht: »der mich versöhnet hat«, sondern: »der mich erlöst hat«. Das Werk Jesu kann man ebenso gut wie mit dem Wort Versöhnung beschreiben mit dem Text von der Erlösung oder von der Rechtfertigung, wie besonders Paulus das getan hat. Denn Erlösen ist kein anderes Werk als Versöhnen, sondern es ist eine andere Beschreibung desselben Geschehens. Die Erlösung ist in und mit der Versöhnung geschehen, wir können die Ganzheit des Werkes Jesu nicht anders als in einer Vielzahl von Begriffen zu umschreiben versuchen. Christus hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, sagt Paulus, dh. er hat uns nicht nur von der Schuld, sondern auch von der Macht der Sünde, von der Gewalt des Fleisches, von der Obrigkeit der Finsternis befreit. Wir unterstehen jetzt nicht mehr dem Bösen, wir brauchen nicht mehr zu sündigen. Er hat uns befreit, dh. er hat uns das neue Leben geschenkt, hat uns in den Kindesstand versetzt. Er hat uns den Mächten des Verderbens entrissen und zu Gliedern seiner Gemeinde gemacht. Er hat uns den Geist gegeben. Es gibt noch eine Fülle weiterer Beschreibungen: er gibt uns Hoffnung, wir warten der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, wir warten auf unseres Leibes Erlösung, wir warten auf das neue Sein, das Sein seiner Zukunft, der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Dies alles ist in dem Wort »Erlösung« beschlossen. Diese Erlösung ist nun auch wieder zu sehen als eine Erlösung, die ein für alle Mal geschehen ist, die aber auch jeden Tag geschieht und die zukünftig vollendet sein wird. Noch ein Wort zu der ein für alle Mal geschehenen Erlösung, die ja in besonderer Weise zum Kreuze Christi gehört. Es gibt einen Text im Neuen Testament, in dem, ohne daß das Wort gebraucht wird, dies gemeint ist. Ich denke an das nach Johannes letzte Wort Jesu am Kreuz: »Es ist vollbracht!« Was ist vollbracht? Die ewige Erlösung ist hier ein für alle Mal geschehen, deswegen kann später in der Theologie gesagt werden: Am Kreuz ist bereits das Weltgericht vollzogen, wir stehen bereits jenseits des Gerichtes; das Leben ist bereits geschenkt, wir stehen bereits jenseits des Todes. — Aber nun hat das Neue Testament eben gerade diesen Begriff von dem erlösenden Werke Jesu Christi in seinem Kreuze in vielfältiger Weise ausgeführt. »Er ist uns gemacht zur Erlösung«, sagt Paulus im 1. Korintherbrief; »er hat eine ewige Erlösung erfunden«, heißt es im Hebräerbrief. Gott hat ihn zum Herrn und Christus erhöht und hat ihm den Namen über alle Namen gegeben (Phil 2,9—11) — dieser Name ist »Herr« oder »Er-

retter«. Der Sieg Christi über die Mächte des Verderbens ist in der Auferstehung des Gekreuzigten offenkundig geworden. Die Auferstehung ist die Bezeugung dessen, daß Christus am Kreuz unsere Sünde, ja den Satan und den Tod entmächtigt hat, daß sie besiegt sind. Kreuz und Auferstehung sind Sieg und Zeichen des Sieges in einem.

Wie ist das zu verstehen? Von der Übermacht des Glaubens und der Liebe Jesu Christi her, von der Macht der Vergebung der Sünden her, durch sie ist die Macht der Sünde und des Teufels, die Herrschaft des Todes gebrochen. Jesus hat in seinem gehorsamen Glauben, den er bewährte bis in das äußerste Verderben der Gottverlassenheit hinein, sich als der Starke, der Stärkere erwiesen. Er hat die Werke des Teufels zerstört, in seiner unbegreiflichen, ohnmächtigen Liebe war er stärker als alle Mächte der Welt. Darum sagt das Neue Testament – im Unterschied zum Alten Testament, in dem es hieß: »Die Liebe ist stark wie der Tod« (Hhld 8,6) –: »Liebe ist stärker als der Tod.« Damit ist Gottes Liebe, nicht unsere Liebe gemeint. Unsere Liebe ist äußerstenfalls stark wie der Tod, aber Gottes Liebe ist stärker als der Tod. Seine unbegrenzte Liebe in der vollkommenen Lebenshingabe an die verlorenen Sünder, die ihn ans Kreuz gebracht haben, war so bezwingend, so überwältigend, daß daran die höllischen Gewalten in der Ohnmacht ihres satanischen Hasses offenbar wurden, niedergeschlagen wurden. Hier ist eine große Schlacht gewonnen worden, ein für alle Mal. Darum wird auch das Werk Christi beschrieben als Kampf Christi mit dem Satan oder als Kampf gegen den Tod. Am Kreuz sind Satan und Tod überwunden worden. Der Tod Christi hat unseren Tod bezwungen, das ist eine großartige Beschreibung dessen, was in Kreuz und Auferstehung geschehen ist. In der Lebenshingabe, in der Liebeshingabe des Sohnes an die Welt nimmt die Macht der göttlichen Vergebung und Versöhnung der Sünde die Herrschaft, sie erlöst und befreit, gibt Leben im Frieden mit Gott. So wird mit der Sünde zugleich der Tod seiner Gewalt entkleidet. Das ist das Werk Christi für uns, so ist es ein für alle Mal am Kreuz geschehen, und Christi Auferstehung ist die göttliche Beglaubigung dieses Ereignisses. Daß Christus den Tod überwunden hat, daß Sünde und Teufel ihre Macht verloren haben, daß Christus Sieger ist als der Gekreuzigte, das bezeugt seine Auferstehung. »Siehe, ich war tot und bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle« (Offb 1,18). Der Gekreuzigte ist der Lebendige, er ist der Herr, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. Dieses Erlösungswerk ist ein für alle Mal vollbracht, in ihm ist der Teufel entmächtigt, der Tod zunichte gemacht. So heißt es in 1Kor 15,55 und 57: »Der Tod ist verschlungen in den Sieg, Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus.«

HENDRIKUS BERKHOF

DIE HEILSVERMITTLUNG

Skizze eines Kapitels aus einer »datierten« Dogmatik

Lieber Walter!

Wenn ich mir unsere nicht sehr häufigen, aber immer sehr intensiven Begegnungen in die Erinnerung rufe, entdecke ich, daß sie für mich immer den Wert einer weiteren theologischen Bewußtwerdung hatten. Wann und wo unsere erste Begegnung stattfand, weiß ich nicht mehr; wohl aber erinnere ich mich an die Freude, die sie bei mir auslöste, weil sie mir das seltene Gefühl gab, eine verwandte Seele zu finden. Tief beeinflußt von den Erfahrungen der Nazi-Zeit und auch von Karl Barth, waren wir beide dabei, in auffallend ähnlicher Weise unseren Weg in der systematischen Theologie zu suchen.

Diese Verwandtschaft ist in vieler Hinsicht geblieben. Beide wollen wir das klassisch reformatorische Erbe, die Grundlinien der Theologie Barths und die Entdeckungen und Bedürfnisse der Gegenwart miteinander verbinden. Beide sind wir dadurch allen momentanen geistreichen Lösungen abgeneigt geworden, ohne doch, wie wir beide hoffen, dem Konservativismus verfallen zu sein. Vielleicht werden wir in die Theologiegeschichte als »Vermittler« eingehen. Unser Ziel hat uns ja gezwungen, alles Neue sorgfältig und kritisch zu prüfen. Von rechts und von links gesehen, muß unsere Theologie auf viele den Eindruck einer *via media* machen — obwohl wir das nicht gerne sehen und gar nicht beabsichtigen.

Es stellte sich dann im Laufe unserer Begegnungen heraus, daß diese Vermittlung bei Dir eine andere Gestalt bekam als bei mir. Das hat wohl sehr viel mit unseren so verschiedenen Sitzen im Leben zu tun. Selber sagtest Du mir mal, wie sehr Du in Bonn das Gegenüber des Luthertums als eine fruchtbare Herausforderung Deines Denkens erfährst. Das hat wohl dazu beigetragen, daß Du Barth besonders im Lichte der reformatorischen Theologie interpretierst und wo nötig kritisierst. Jedenfalls habe ich den Eindruck, daß das Zentrum Deines Denkens bei den Reformatoren liegt, bzw. sich in zunehmendem Maße dahin verschob.

Ich ging in mancher Hinsicht in die entgegengesetzte Richtung. Ich spüre täglich fast leiblich die Herausforderung des in meinem Lande schnell fortschreitenden Lebensgefühls der Säkularisation. Für mich

wurde daher die hermeneutische Aufgabe der Theologie immer wichtiger. Ich muß »datierte Dogmatik« betreiben. Da können die Reformatoren mir oft sehr helfen; aber ich muß es anders sagen. Und Barth bleibt für mich der große Leuchtturm; ich muß aber weiter segeln. Meine eigenen Gedanken sind, verglichen mit Calvin und Barth, oberflächlich. Und weil sie so stark »datiert« sind, werden sie bald in Vergessenheit geraten. Es sind aber meine eigenen Gedanken, die, wie ich weiß, anderen dazu verhelfen, die Glaubwürdigkeit des Evangeliums wiederzufinden.

Oder ist es doch nicht das rechte Evangelium? Sage ich es nur anders, oder sage ich etwas anderes? Ich kenne Deine Sorgen und Fragen an meine Adresse. Die Unterschiede haben unsere Freundschaft nie beeinträchtigt, im Gegenteil.

Jetzt, wo man Dir so verdienterweise eine Festschrift schenkt, bin ich froh, mitmachen zu dürfen. Unsere Freundschaft gebietet mir, Dir etwas anzubieten, das unsere Auseinandersetzung weiterführen kann. Ich habe darum einige Gedanken aufgeschrieben, welche an einem kleinen, aber nicht unwichtigen Punkt illustrieren, wie ich die Verdolmetschung des Evangeliums als theologische Aufgabe in unserer Zeit auffasse. Ich rechne damit, daß Du damit nicht einverstanden sein wirst! Ich erwarte nach der Lektüre einen Brief von Dir, worin Du Deine Kritik aussprichst. Mir wird er, wie immer, viel zu denken geben. So geht die Freundschaft weiter — hoffentlich nach Deinem Otium noch viele Jahre!

In dieser Erwartung grüßt Dich herzlich

Dein Hendrikus Berkhof

Leiden, am Reformationstag 1972

I.

Das Thema, mit dem wir uns hier beschäftigen, ist ein klassisches Thema mit einer langen Geschichte. Sowohl in der römisch-katholischen Kirche wie in den Kirchen der Reformation wird die Kirche besonders als Heilsanstalt betrachtet, als das heilige Institut, das Menschen mit der Gnade Gottes in Verbindung bringt. Kann aber ein (menschliches) Institut als solches uns mit Gott verbinden? Es muß dann eine bestimmte Vollmacht haben, die mit seinen Handlungen bzw. mit bestimmten Handlungen in seiner Mitte verbunden ist. Gibt es eine solche Vollmacht? Auf welcher Verheißung beruht sie? Mit welchen Handlungen ist sie verbunden?

Das Nachdenken darüber hat eine Geschichte, die nur wenig kürzer ist als die Kirchengeschichte selber. Seit Tertullian hat dabei jahrhundertelang der Begriff *sacramentum* im Mittelpunkt gestanden. Die Entwicklung dieses Begriffs ist oft beschrieben worden und erübriggt sich hier. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Zahl der vermittelnden Elemente und Handlungen sehr lange schwankend war: man sprach von 5, 7, 9, 12 oder sogar 30 Sakramenten. Seit dem 13. Jahrhundert legten Theologie und Kirche sich auf die heilige Zahl 7 fest. Die sieben Sakramente hatten gemeinsam, daß sie alle, wenn auch in ganz verschiedener Weise, ein materielles Substrat besaßen, das als Zeichen zugleich Träger des Bezeichneten (der Heiligungsgnade) war. Das wurde mit dem aristotelischen *materia-forma*-Schema erhellt. Sakramentalität und Materialität gehören zusammen. Darum haftet der Predigt, die sich »nur« des »immateriellen« Wortes bedient, keine Sakramentalität an. Bei allen Änderungen im katholischen Sakramentsbegriff — nicht aber in der Zahl! — hat sich in dieser Hinsicht bis heute grundsätzlich nichts geändert.

In der Praxis kündigte sich aber schon bald eine Änderung an. Die neu aufgekommenen Bettelorden wirkten unter der breiten Volksmasse besonders durch das Mittel der Predigt. Die Erschütterungen in der Herbstzeit des Mittelalters erregten bei vielen Höllenangst und ein neues Fragen nach dem ewigen Heil. Weit mehr als die offiziellen Sakramente gab die Bußpredigt der Bettelorden Antwort auf dieses tiefe Bedürfnis. Sie vermittelte den Reumütigen das Heil. Tausende sammelten sich unter diesen Predigten. Neben den bestehenden Meßkirchen wurden in der Spätgotik überall besondere von den Bettelorden betreute Predigtkirchen gebaut.

Diese Entwicklung hat sich in der Reformation fortgesetzt und noch viel weiter verbreitet. Die Erneuerung des Glaubenslebens und der Kirche entsprang hier der Predigt. Jetzt regte diese Entwicklung auch zu einer theologischen Neubesinnung an. Das war umso leichter, weil die Predigt ja schon im Neuen Testament eine zentrale heilsvermittelnde Rolle spielte.

An sich hätte die Neubesinnung dazu führen können, daß die Reformation die Predigt als das achte Sakrament anerkannt hätte. Das geschah aber nicht. Statt dessen kam es zu zwei anderen Entscheidungen: die sieben Sakramente wurden auf zwei reduziert, weil nur bei Taufe und Abendmahl die Einsetzung durch Christus biblisch begründet war. Und die Predigt wurde als Heilmittel *sui generis* neben und sogar über die Sakramente gestellt. Die Reformation hat es also nicht gewagt, den Sakramentsbegriff von seiner Bindung an die Materialität zu lösen. Die Möglichkeit, den herkömmlichen Begriff jetzt aus dieser Engführung zu befreien, wurde nicht ergriffen.

Weil das nicht geschah, entwickelte sich nun, besonders in der von Calvin geprägten Reformation, eine andere kirchliche und theologische Revolution: in den platonisierenden Spuren Augustins wurde das Wort als das »geistige« Heilmittel höher bewertet, weil es die geistliche Wirklichkeit (die promissio) besser ausdrücken könne, während die »stofflichen« Sakamente leider als Hilfsmittel im Blick auf unsere Stofflichkeit und Fleischlichkeit nötig seien; sie seien wegen unserer ignorantia, tarditas, infirmitas und imbecillitas hinzugefügt, weil wir ja animales sind, humi semper adrepentes et in carne haerentes (Calvin, Inst. IV, 14,1). Durch diese u.E. unglückliche Weise, in der man die Neuentydeckung der Predigt als Heilmittel mit dem traditionellen Sakramentsbegriff verband, wurde eine fruchtbare Neubesinnung auf die Heilsaneignung für die kommenden Zeiten sehr erschwert und konnten die Reformationskirchen neben der katholischen Kirche nicht die Mobilität in der Heilsvermittlung entfalten, die ihre Anfangszeit versprach.

II.

Daher befinden wir uns in einer Lage, in der eine weite Kluft klappt zwischen der wirklichen Heilsvermittlung und dem, was unsere Kirchen darüber lehren und praktizieren. Man kann sich das an einem einfachen Beispiel klarmachen. Stellen wir uns vor, unter überzeugten Christen würde eine Umfrage gehalten über das Thema: Wodurch sind Sie zum christlichen Glauben gekommen, und wodurch werden Sie in diesem Glauben erhalten und genährt? Mit Wahrscheinlichkeit ließe sich dann eine Menge von Antworten erwarten, darunter etwa die folgenden: Ich kam zum Glauben durch die Erziehung im Elternhaus, durch den Konfirmandenunterricht von Pfarrer Soundso, durch das Lesen eines bestimmten Buches, durch ein Lager der christlichen Studentengemeinde, durch einen Jugendverein, durch Teilnahme an einem Bibelkreis, durch den Umgang mit christlichen Freunden, durch eine bestimmte Fernseh- oder Rundfunk-Vortragsreihe usw. Und: Mein Glaube wird erhalten und genährt durch den Gottesdienst, durch das Gesangbuch, durch die Teilnahme an christlicher Bildungsarbeit, durch Rundfunkansprachen, bestimmte Zeitschriften, Bücher, persönliches Bibellesen, Teilnahme an Gesprächskreisen usw. Es wäre auch denkbar, daß einer antworten würde: Mein Glaube wurde geweckt durch Predigten, die ich hörte, und er wird erhalten und genährt durch immer neue Predigten, durch die tröstende Erinnerung in meinen Anfechtungen an meine Taufe und durch die regelmäßige Teilnahme am heiligen Abendmahl. Nur diese letzte Antwort würde genau mit der reformatoischen Lehre von den Heilsmitteln in Übereinstimmung sein. Und doch

befürchte ich, daß diese Antwort von den Organisatoren der Umfrage bzw. von den Lesern der Resultate kaum als echt angeschen würde, eher als eine auswendig gelernte Lektion.

Man kann entgegenhalten, daß dieses Beispiel aus der Sache eine Karikatur mache, a) weil man scharf zwischen dem normativen pneumatischen Vorgang der Heilsvermittlung und dem für jeden Menschen verschiedenen psychologischen und biographischen Gewande, in das der Vorgang sich kleidet, unterscheiden müsse, und b) weil viele dieser psychologischen Heilsmittel doch wieder auf die offiziellen Heilsmittel, besonders auf Bibel, Kirche und Predigt zurückzuführen seien. Die beiden Argumente stimmen aber nicht, wenn man bedenkt, daß die Lehre der Heilsmittel auf ganz konkrete und sichtbare Tatsachen und Handlungen verweisen will. Und diese Konkretheit umfaßt auch die psychologische Seite des pneumatischen Vorgangs; im Begriff der Heilsvermittlung sind die beiden Aspekte, der göttliche und menschliche, ja untrennbar verbunden.

III.

Es ist seit der Reformation etwas passiert, auch in der Weise, in der der Geist das Heil zum (modernen, westeuropäischen und nordamerikanischen) Menschen hin übersetzt. Das kann man — besser als an den ziemlich traditionell gebliebenen reformatorischen Volkskirchen — an der Gründung und Entwicklung der Freikirchen ablesen, von deren Einsichten und Erfahrungen wir noch immer zu wenig lernen wollen. Viele davon haben sich um eine neue Heilserfahrung, durch eine neue Heilsvermittlung gebildet. Man beachte, was die Stille für die Quäker bedeutet oder das Lied für die Methodisten, die urchristliche Gemeinschaft für die Disciples of Christ, die Bibelkreise für die Mukyokai-Bewegung in Japan, die christlich-soziale Arbeit für andere Gemeinschaften usw. Niemand denkt aber daran, diese Erfahrungen mit dem überkommenen Sakramentsbegriff in Verbindung zu bringen. Die Folge ist, daß die Sakramente, erst primär, dann in der Reformation der Predigt gegenüber sekundär, in den Freikirchen marginal geworden sind, wenn sie nicht bewußt abgeschafft wurden, wie es bei den Quäkern und in der Heilsarmee geschah.

Diese Entwicklung hängt mit der Entwicklung des modernen Menschen zusammen. Die letzten Jahrhunderte zeigen eine Zunahme an Bildung, an Personalisierung, an »Mündigkeit«, und infolgedessen eine Neigung zum Dialog und zur Dauerreflexion und eine Abneigung gegenüber auferlegter Autorität. Rasch mehrt sich die Zahl derer, für die die religiöse Zeremonie unserer Abendmahlsfeier »irrelevant« geworden ist, für die eine Taufe nur als symbolischer Akt eines persönlich

zum Glauben Gekommenen sinnvoll ist und die sich unter der Predigt nur langweilen oder ärgern können, weil sie keine Gelegenheit gibt, mit dem Pfarrer ins Gespräch zu kommen. Zeigt das eine Glaubenskrise an? Oder sollten wir vorerst lieber von einer Krise in der Heilsvermittlung reden? Denn die hier erwähnten Leute kehren meistens nicht aus Unglauben der institutionellen Kirche den Rücken. Die Kirche gibt ihnen aber nicht die Nahrung für ihr Denken über Gott und Welt. Sie suchen diese jetzt auf eigene Faust und auf den verschiedensten Wegen. Oder wenn sie in der Kirche bleiben, so pflegen sie doch zusammen mit kleinen Kreisen Gleichgesinnter ihre Nahrung abseits von der institutio-nischen Heilsvermittlung zu suchen.

Aus dem allen ziehen wir die Folgerung: So wie der Geist in der Heilsvermittlung, trotz der Vollendung des Sakramentsbegriffs im 13. Jahrhundert, sich in der folgenden Zeit in der Predigt einen neuen Weg zu den Menschen bahnte, so hat Er sich, trotz der in der Reformation gestalteten Dreizahl von Predigt, Taufe und Abendmahl, in den folgenden Jahrhunderten wiederum neue Wege zu den Menschen ge-bahnt und tut das noch immer.

Sollen wir das verneinen oder bedauern? Sollen wir es dem moder-nen individualistischen Menschen vorwerfen, daß er sich nicht mehr in Einfalt und Gehorsam den schriftgemäßen Heilsmitteln unterstellt? Aber was heißt hier »schriftgemäß«? Ist unsere Dreizahl als solche schriftgemäß? Und muß sich auf dem Gebiet der Heilsvermittlung alles aus der Schrift erweisen lassen? Man soll aber auch die Gegenfrage stellen: Dürfen wir die Tatsachen, auch die Tatsachen der ja so doppel-deutigen Kirchengeschichte, mit dem Wirken des Geistes gleichsetzen? Muß nicht auch und gerade hier der Mahnruf von Barmen 1934 sehr ernst genommen werden? Bevor wir es wissen, haben wir die Instinkte und Neigungen des religiösen natürlichen Menschen zum Gesetz er-hoben! Muß nicht auch hier alles am Wort gemessen werden?

IV.

Wenn wir die Schrift, und in diesem Falle besonders das Neue Testa-ment, mit den Mitteln der gegenwärtigen Hermeneutik lesen, so drängt sich in bezug auf die Heilsvermittlung an erster Stelle eine negative Tatsache auf. Sowohl die Reformatoren als auch Trient haben zur Fest-stellung der legitimen und fruchtbaren Heilsmedien den Maßstab der Einsetzung durch Christus selber zur Geltung gebracht. Dabei wurde natürlich kein Unterschied gemacht zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christus. Von dem letzten wurde die Taufe hergeleitet (Mt 28,19). Diese Begründung können wir nicht mehr mit-

machen. Der Schluß von Matthäus ist ein Schulbeispiel von Gemeinde-theologie. Wir müssen annehmen, daß Jesus, anders als der Täufer, die Taufe nie geübt und auch nie befohlen hat. Es ist denn auch selbstverständlich, wenn moderne Dogmatiker die Taufe als Heilsmedium anders begründen, entweder im Blick auf die »Generaltaufe« Jesu im Jordan oder auf den »Gesamteindruck« seines Wirkens. Beim Abendmahl scheint alles anders und leichter zu sein. Aber zB. die Arnolds-hainer Thesen mit ihrer vorsichtigen Formulierung, in schwierigen Vorbereitungsdiskussionen begründet, beweisen, wie fragwürdig die klassische Begründung in dem letzten Mahle Jesu mit seinen Jüngern geworden ist; was wir jetzt vor uns haben, sind Einsetzungsberichte aus der hellenistischen Gemeinde. Und was die Predigt betrifft: Jesus hat gepredigt, und er mag auch seinen Jüngern einen Predigtauftrag erteilt haben; diese Entscheidungspredigt war aber wesentlich verschieden von der Missionspredigt und der Gemeindepredigt, welche in der Urge-meinde aufkamen. Mt 28,19 ist auf die Missionspredigt bezogen (und dazu auf den Unterricht, der aber trotz dieser »Einsetzung durch Christus« nie zum Sakrament erhoben wurde!).

Aus diesen Gründen, von denen die Reformatoren noch keine Ahnung hatten, ist die Dreizahl von Predigt, Taufe und Abendmahl als Heils-media mehr als fragwürdig geworden. Es geht nicht an, sich bei der Erklärung und Begründung dieser Medien ganz neuer Argumente zu bedienen, ohne zugleich die überkommene Zahl in Frage zu stellen.

V.

Das Resultat unserer Frage nach »Schriftgemäßheit« scheint rein negativ zu sein. Wir wissen wenig bzw. nichts von einer Einsetzung durch Christus und kommen kaum weiter als zu dem Sitz im Leben in der Urgemeinde, entweder nach Ostern oder nach dem Übergang in die Welt des Hellenismus. Und doch ist diese scheinbar negative Feststellung gerade im Blick auf unser Thema voller Positivität. Es drängt uns ja zur Frage: Wenn nicht Jesus Christus als das eigentliche Subjekt der Heilsvermittlung angesehen werden kann, wer oder was denn sonst? Die neueste katholische Theologie, die es mit der von Trient gelehrt Einsetzung von sieben Sakramenten noch weit schwieriger hat als die evangelische, rekurriert für die Gültigkeit dieser Sakramente auf »die Kirche als Ursakrament« (Rahner u. a.); wenn die Kirche die Gegenwart des fortwirkenden Christus ist, so können bestimmte Handlungen von ihr an dieser Gegenwart teilhaben. Diesem Gedankengang begegnet die evangelische Theologie meistens mit Mißtrauen. Nicht allein, daß er auf die volle Geltung der Tradition hinausläuft, er geht — was

wichtiger ist – von einer engen und unkritischen Einheit von Christus und der katholischen Kirche aus.

Das Neue Testament weist uns in eine etwas andere Richtung. Die Anwendung der formgeschichtlichen Methode in der Schule Bultmanns hat uE. zu Unrecht den Eindruck erweckt, als seien die Handlungen der Urgemeinde bzw. die von ihr erzählten Handlungen Jesu rein aus den (missionarischen, katechetischen, liturgischen und polemischen) »Bedürfnissen« und »Interessen« dieser Urgemeinde ableitbar. Besonders in britischen und schwedischen Untersuchungen ist mit Recht auf die hervorgehobene Rolle derjenigen hingewiesen worden, die eine besondere Autorität für die Tradierung der Heilsgeschichte Jesu hatten. Die Überlieferung war nicht den Bedürfnissen der Gemeinschaft ausgeliefert, sondern verlief in einem gewissen Grad unter autoritativer Kontrolle. Die Apostel, ihre Mitarbeiter und andere Augenzeugen galten als Träger der Überlieferung und darum auch der wahren Bedeutung der Geschichte Christi. Als solche waren sie Träger des Geistes, der ja der erhöhte und in der Gemeinde fortwirkende Christus selber ist. Dieser Geist ist selber das »Ursakrament«, der große Vermittler des Heils, der Dolmetscher, der einerseits alles aus Christus nimmt, aber andererseits um der Vermittlung willen es in verschiedene Sprachen »übersetzt«. Das ganze Neue Testament mit seinen so vielen und so verschiedenen Schichten und Sprachfeldern, alle bezogen auf dasselbe Geschehen, ist das normative Beispiel und Vorbild dessen, was Heilsvermittlung bedeutet. Das Johannes-Evangelium hat in den Worten über den Geist auf diesen Vorgang reflektiert und das Konstante und Wechselnde in diesem Vorgang in Einheit zu sehen versucht (bes. 16,12 bis 15); zugleich hat es die Einheit des Geistes als des Subjektes mit den Aposteln als seinen Instrumenten in diesem Vorgang betont (15,26f). Man beachte auch die siebenfache Mahnung in den sieben Sendschreiben in der Apokalypse: »Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist zu den Gemeinden sagt« (2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Das sagt der erhöhte Christus, der sich selber mit dem Geist identifiziert, wenn er durch den Mund seines Dieners das Heil als Gabe und Aufgabe in sieben verschiedenen Situationen vermittelt. Eine »schriftgemäße« Behandlung der Heilsmedien kann daher weder im traditionell-christologischen noch im katholisch-ekklesiologischen, sondern muß im pneumatologischen Kontext geschehen.

Aber wie? Es gehört zum Wesen des Geistes, daß er, ohne die Verbindung mit dem Tradition zu lösen, ja gerade zur Erhaltung dieser Verbindung mit uns durch die Geschichte zieht und in seiner einzigartigen, göttlichen Weise an der »Geschichtlichkeit des Daseins« teilnimmt. Die Rolle, welche die apostolischen Geistesträger dabei in der Urgemeinde spielten, soll nicht limitativ, sondern normativ verstanden

werden. Wir sollen ihre Weise der Verdolmetschung des Heils nicht wiederholen, sondern das, worauf sie damit abzielten, jetzt anhand ihres Vor-bildes in unserer Weise tun. Wir sollen unsere Weise immer wieder an der ihrigen messen und von der ihrigen normieren lassen. Es soll aber unsere eigene Weise sein, so wahr der Geist sich jetzt mit uns in einer anderen Epoche und Situation befindet als damals mit der Urkirche. »Schriftgemäßheit« weist uns nach hinten, aber zugleich und nicht weniger nach vorn!

Im Gehorsam dem Walten des Geistes gegenüber soll die Kirche als Heilsvermittlerin in ihrem Leben und ihrer Verfassung der Einsicht Ausdruck geben, daß Vermittlung ein geschichtlicher, ein in der Geschichtlichkeit verwurzelter Prozeß ist. Verfassungen, Unterrichtsbücher, liturgische Gestaltungen, Bibelübersetzungen, Gesangbücher usw. sollen immer als vorläufig gelten und zu bestimmten Zeiten neu auf ihre pneumatische Instrumentalität geprüft werden. Das gilt auch für die Bekenntnisse. Die von Guido de Brès im Jahre 1561 verfaßte *Confessio Belgica* wurde von der Synode zu Antwerpen im Jahre 1566 geprüft und infolgedessen an mehreren Stellen geändert; dieselbe Synode verordnete, daß eine derartige Nachprüfung an jeder folgenden Synode stattfinden sollte.

Und was für die Kirche gilt, gilt a fortiori für die Theologie, besonders für die Dogmatik. Sie soll im Blick auf die Führung des Geistes immer »datierte« Dogmatik sein. Es ist an sich in Ordnung, wenn eine orthodoxe Dogmatik aus dem 17. Jahrhundert oder eine vom deutschen Idealismus geprägte vermittelstheologische Dogmatik aus dem 19. Jahrhundert uns nichts mehr sagen. (Es wäre natürlich etwas anderes, wenn wir den dahinter stehenden Glauben überhaupt nicht mehr wiedererkennen könnten.) Wenn wir nicht zu den dogmatischen Riesen im Reiche Gottes gehören, so müssen auch wir getrost damit leben, daß unsere Veröffentlichungen im 21. Jahrhundert nicht mehr wirken werden und können und höchstens noch in gelehrten Dissertationen Erwähnung finden werden.

VI.

Das alles mag mehr oder weniger selbstverständlich klingen. Die Sache wird heikler, wenn wir den Grundsatz der Geschichtlichkeit des Geistes auf die Lehre der offiziellen Heilsmedien anwenden. Und doch muß er, will er überhaupt überzeugend wirken, da seinen Prüfstein finden. Er besagt dann: Weder die Zahl noch die Gestalt der Heilsmedien steht von vornherein fest. Der Geist weht ja, wie und wohin Er will. In der Sakramentslehre ist man gewohnt, von der *validitas* und der *efficacitas sacramenti* zu sprechen und diese beiden zu unterscheiden. Ein solcher

Unterschied ist aber mit dem Wesen der Heilsvermittlung in Widerspruch. Die validitas eines Heilsmittels zeigt sich in seiner efficacitas, d.h. darin, ob es den Menschen, der es empfängt und gebraucht, mit dem Geschehen der Schrift und seinem Mittelpunkt Jesus Christus so in Verbindung bringen kann, daß er ihn zum Glauben, Lieben und Hoffen erneuert. Ob das heute und hier der Fall ist, können wir nicht in der Bibel lesen, sondern müssen wir aus dem Wirken des Geistes in der eigenen Zeit ablesen. Hier erheben sich nun nochmals und stärkstens die Fragen und Einsprüche:

Bedeutet das, daß mit einer Zunahme der Heilsmedien gerechnet werden muß? Das bestimmt. Wir haben schon aus der Kirchengeschichte bewiesen, daß eine solche Zunahme insbesondere in der Neuzeit tatsächlich stattgefunden hat. Wir fügen hinzu: Genauer betrachtet hat es wohl nie eine feste Zahl der Heilsmedien gegeben. Wir hörten schon von den Schwankungen in der Zahl bis zum 13. Jahrhundert. Solches Schwanken gab es auch in der Reformation: Gehört die Beichte hinzu? Und die mutua consolatio fratrum? Luther hat das in den Schmalkaldischen Artikeln (III, IV De Evangelio) bejaht und darum fünf Medien aufgezählt. Und Bucer und teilweise auch Calvin haben die beiden als »Kirchenzucht« und »christliche Gemeinschaften« modifiziert und weiterentwickelt. Was sich dann weiter im 16. und mehr noch in den folgenden Jahrhunderten in den Freikirchen entwickelte, wurde schon angedeutet.

Bedeutet das, daß mit einer Verschiebung in der Effizienz der verschiedenen Heilsmedien angesichts der Unterschiede von Zeiten, Kulturen und Traditionen gerechnet werden muß? Auch das ist sicher der Fall. In der Ostkirche ist bis heute der Gottesdienst selber, die heilige Liturgie, das zentrale Heilsmedium. Dem Durchschnittskatholiken ist das völlig fremd; ihm genügt es, wenn er bei der Wandlung und dem Opfer in der Eucharistie anwesend ist. Dem Durchschnittsprotestanten ist nun das wieder fremd; aller Mühe der Pfarrer zum Trotz bleibt das Abendmahl ihm ziemlich fern, während er die Predigt als die zentrale Verbindung mit dem Worte Gottes empfindet. (In meinem Lande bleibt bei aller Annäherung zwischen Katholiken und Evangelischen dies der große praktische — aber nicht nur praktische — Unterschied!) Und jetzt tritt in der evangelischen Kirche eine Generation in Erscheinung, die das wöchentliche Hören einer Predigt nicht mehr als die erste und wichtigste geistliche Nahrung erfährt und sich darum nach anderen Heilsmedien umsieht.

Bedeutet das, daß Heilsmedien auch absterben können? An sich ist auch diese Frage zu bejahen. Warum nicht? In der Praxis ist hier aber größte Vorsicht geboten. Ein solches Absterben wäre in der modernen Zeit ja am ersten bei Taufe und Abendmahl denkbar, weil beide so sehr

thetisch-antithetisch von dem antiken Naturalismus und Symbol-Denken geprägt wurden. Je weiter unsere Kultur sich davon entfernte (in der Reformation, der Renaissance, der Aufklärung usw.), umso größer wurden die existentiellen und intellektuellen Schwierigkeiten, welche die Kirchen und die Theologen mit den Sakramenten hatten (seit dem 16. Jahrhundert in den reformatorischen Kirchen, seit dem 17. in den Freikirchen, seit dem 18. im Liberalismus, in dem 20. nun auch im Katholizismus). Und doch zeigt sich dann wieder auf einmal, daß in einem anderen Verstehenshorizont und in einer anderen Gestalt die beiden Sakamente ganz neu »zur Sprache kommen«: die Taufe erst im Baptismus und jetzt in den Untertauchfesten der neuen Pfingstbewegungen, das Abendmahl in den Agape- oder Chaburah-Feiern, in denen unsere heutige jüngere Generation ihren Glauben wiedererkennt. Das soll uns in praktischer Hinsicht zu äußerster Vorsicht mahnen. Es mag ja sein, daß nur die Form einer bestimmten Heilsvermittlung abgestorben ist. Die Kirche kann sich aber mit einer solchen Feststellung nie beruhigen. Sie muß sich der Tatsache stellen, daß unsere symbolarmen Formen der Besprengung mit Wasser und des individuellen Zusichnehmens von einem kleinen Stückchen Brot und einem Schluck Wein tatsächlich im Absterben begriffen sind.

Bedeutet das alles nun auch, daß die Kirchen, aufmerksam den Spuren des Geistes folgend, immer neue Heilsmedien anerkennen und sie liturgisch und kirchenrechtlich integrieren müssen? Man kann mit Recht fragen, wie man sich das eigentlich vorstelle. Hierzu möchte ich die fünf folgenden Gedanken äußern:

1. Man muß in der Lehre und in der Praxis der Heilsvermittlung unterscheiden zwischen primären und gemeinschaftlichen Medien einerseits und abgeleiteten und individuellen Medien andererseits. Wenn ein bestimmtes Buch einen oder auch viele Menschen zur Bekehrung gebracht hat, so wird doch niemand daran denken, diesem Buch neben der Bibel eine offizielle kirchliche Stellung zu geben. Von Rundfunkansprachen, persönlichen Begegnungen u. a. gilt das a fortiori. Es ist schon etwas anderes, wenn eine ganze Generation von akademisch gebildeten Christen ihren Glauben in der Studentengemeinde gefunden hat. Darum kann diese jedoch noch nicht zum Rang eines Sakraments erhoben werden. Die Kirche ist dann aber gehalten, darüber nachzudenken, warum eine solche Gemeinschaft eine derartige Wirkung ausübt, die in dem offiziellen kirchlichen Leben kaum zu finden ist. Dasselbe gilt für die Jugendarbeit, die Bildungsarbeit, die Gemeinde- und Bibelkreise usw. Diese alle könnten in ihrer Weise Ausdruck einer Art der Heilsaneignung sein, welche von der Predigt und den Sakramenten wesentlich verschieden ist und zugleich eine Fruchtbarkeit aufzeigt, die in bestimmten Kreisen und Situationen weit stärker ist als die der

anerkannten Heilmittel. Wenn sich solche allgemeinen Betrachtungen der seelsorgerlichen Aufmerksamkeit der Kirchenbehörden aufdrängen, ist es an der Zeit zu fragen, ob diese Art des Geisteswirkens nicht institutionalisiert werden könnte und sollte.

2. Dann stellt sich aber die Frage: Haben wir es hier mit Mitteln zu tun, deren sich der Geist (und nicht »der Herren eigener Geist«) bedient? Es könnte z.B. sein, daß die Gesprächsform, die gegenwärtig so beliebt ist und die oft gegen die »monologische« Predigt ausgespielt wird, tatsächlich eine Flucht des modernen Menschen in die Unverbindlichkeit bedeutet und eine Verweigerung, seinen Individualismus aufzugeben. Es könnte sein. Es könnte aber auch sein, daß hier vorschnell und leichtfertig geurteilt wird von Menschen, welche selber die Notwendigkeit dieser Vermittlungsgestalt nicht erfahren haben. In Sachen der Heilsmedien gilt die Regel: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.« Man frage: Wird durch diese Gestalt hindurch Glauben erweckt? Man frage zugleich und ebenso kritisch: Wird durch den wöchentlichen Gottesdienst hindurch Glauben erweckt?

3. Die Kirche geht schon lange mit mehr Heilmitteln um als den drei offiziell anerkannten. So ist der Unterricht seit dem Beginn der Kirche eines der wichtigsten Übertragungsmittel gewesen. Daß er trotz Mt 28,19 nie als Sakrament anerkannt wurde, hängt wohl wie bei der Predigt mit dem Mangel eines materiellen Substrats zusammen, und nach der Reformation auch wohl damit, daß er nie so ernst genommen wurde, wie es sich gebührte. Jetzt, wo die christiana tempora vorüber sind und der christliche Glaube allenthalben seine Selbstverständlichkeit eingebüßt hat, fängt man an, neu mit dem Konfirmations- und dem Religionsunterricht Ernst zu machen. Die Zeit könnte kommen, in der sich dieses Medium als zentrales Element in der Glaubenserweckung erweist. Die Kirche soll rechtzeitig seine Bedeutung einschätzen, nicht nur als »Funktion« und »Amtshandlung«, sondern als verbindliches Heilmittel. Dasselbe ließe sich m.E. mutatis mutandis von der christlichen Bildungsarbeit und den Gesprächskreisen sagen. Sie werden meistens entweder privat oder landeskirchlich organisiert (wenn schon). Für eine immer wachsende Zahl von Christen bedeuten diese Formen die Einweihung in eine Art des Glaubens, in der es ihnen mehr als durch die herkömmlichen Medien möglich ist, ihren Glauben mit ihren Alltagsproblemen und ihren weltlichen Sorgen zu verbinden und also die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Wortes Gottes in der eigenen Existenz moderner Menschen zu erleben. Auch die Ortsgemeinden sollten die Sammlung der Gemeindeglieder zu einer derartigen Erbauung als *mutua consolatio fratrum* genauso wesentlich erachten wie Gottesdienst, Taufe und Seelsorge. Am Schluß werde ich noch andere Medien nennen. Diese zwei mögen beweisen, daß solche Medien

schon altbekannte Phänomene im modernen kirchlichen Leben sind, die ihre Fruchtbarkeit erwiesen haben, aber mit Unrecht nie die kirchliche Verbindlichkeit gewonnen haben, die der Predigt, der Taufe und dem Abendmahl zugeschrieben werden.

4. Würden die Kirchen so zu einer neuen breiteren Reihe von verbindlichen Heilsmitteln kommen, so würde damit das kirchliche und gemeindliche Leben zu einer größeren Verbindlichkeit gelangen, würden private oder sogar oppositionelle Aktivitäten anerkannt und eingegliedert werden können und würde zugleich eine heilsame Flexibilität und ebenso heilsame Toleranz im kirchlichen Leben Eingang finden. Das letzte erfordert eine nähere Erklärung: Wenn wir sehen, daß der Geist sich in verschiedenen Zeiten und Situationen und dann auch bei verschiedenen Personen verschiedener Mittel bedient, um den Glauben zu erwecken und zu ernähren, so können wir nicht länger jedes Mittel für jeden mit der gleichen Verbindlichkeit belasten. So wird es meistens bei der herkömmlichen Dreizahl gemacht: alle Christeneltern »sollen« ihre Kinder taufen lassen, alle Gemeindeglieder »sollen« regelmäßig den Gottesdienst besuchen und »sollen« an den Abendmahlsfeiern teilnehmen. Es ließe sich aber z. B. denken — und es ist tatsächlich oft der Fall —, daß einem das Abendmahl nichts sagt und daß er sein geistliches Leben in einem Gesprächskreis oder dem regelmäßigen Besuch von Konferenzen findet. Soll das letzte als bloße Privatbetätigung gelten und soll sein Fernbleiben vom Abendmahl als Mangel oder sogar als Sünde angesehen werden? Könnte aber eine Teilnahme an den herkömmlichen Mitteln zu rein privater und innerlicher Erbauung ohne Beteiligung an dem Gedankenaustausch im Kreis (der *mutua consolatio fratrum*) nicht gleichfalls oder in stärkerem Maße als Mangel angesehen werden? Besser wäre es aber, sich vorläufig solcher Urteile und Verurteilungen zu enthalten und die Gemeinde an den Gedanken zu gewöhnen, daß man sich auf verschiedene Weise im Glauben ernähren und erhalten kann. Was dem einen fruchtbar ist, braucht es noch nicht für den andern zu sein. Nur läßt sich kaum denken, daß der wöchentliche Gottesdienst sich auch in diese Toleranz einbeziehen ließe. Hier ist ja der Sammelpunkt der verschiedenen Wege und Charismen, das Zeichen der Einheit der Gemeinde in der Verschiedenheit und des gegenseitigen Erkennens und Anerkennens. Wenn der Gottesdienst aber diese seine Funktion gewinnen oder wieder gewinnen soll, braucht er eine gründliche Veränderung. Es würde uns zu weit führen, darauf hier einzugehen. Wir müßten uns dann neu auf 1Kor 12–14 besinnen. Solange der Gottesdienst bei uns noch nicht die je und je stattfindende Konstituierung des Leibes Christi in seiner Einheit und Vielfältigkeit bedeutet, müssen wir es ertragen, daß wachsende Gruppen von Christen

ihn meiden. Die Schuld hat die Kirche an erster Stelle nicht bei ihnen, sondern in ihrer eigenen Trägheit zu suchen.

5. Beim Nachdenken über die Heilsvermittlung entdecken wir, daß unser theologisches Denken sich hier mit den Gegenwartsproblemen einerseits und mit der Soziologie andererseits verzahnt. Unsere Zeit zeugt von einem Sturmlauf gegen die Institutionen. Ihre harten Formen und Forderungen stehen augenscheinlich einer breiteren und volleren Entfaltung der Humanität im Wege. So wird von manchem auch die Institution Kirche empfunden. Der Dogmatiker, der über das Wirken des Geistes und die Art der Heilsvermittlung nachdenkt, kommt solchen Empfindungen weit entgegen. Jedoch ist der Beziehungspunkt der Kritik hüben und drüben grundverschieden: es ist etwas anderes, Einspruch im Namen der Freiheit des Menschen oder im Namen der Freiheit des Geistes Christi zu erheben. Zugleich muß aber gesagt werden, daß das zweite die Antwort ist, die die Kirche der jungen Generation auf ihre Frage nach dem ersten zu geben hat. Hätte die Kirche sich als Institution von der Freiheit und der Beweglichkeit des Geistes her verstanden, sowohl in ihrer Praxis wie in ihrer Theologie, so hätte sie der revolutionären Generation ein neues »Modell« von Institution vorgelebt.

Inzwischen entdeckt die Soziologie, bes. die Institutionssoziologie, dieses Modell als das eigentlich Gemeinte und Allgemeingültige für alles, was in der modernen Zeit Institution heißt. Sie entdeckt, daß eine Institution nie und nirgends etwas ein für allemal Gegebenes ist. Darum spricht sie mit Vorliebe nicht von Institution, sondern von immer weitergehender »Institutionalisierung«; denn eine Institution muß, um sie selbst zu bleiben, sich immer wieder von ihren Absichten und Zielen her ändern.

VII.

Jetzt die letzte und in gewisser Hinsicht wohl die entscheidende Frage oder jedenfalls the test-case zu allem vorher Gesagten: Welche Handlungen könnte und sollte man unter den vorher entwickelten Voraussetzungen als institutionalisierbare Medien der Heilsvermittlung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts anerkennen? Diese Frage kann nicht von Dogmatikern allein gelöst werden. Eine »datierte« Dogmatik erfordert interdisziplinäre Zusammenarbeit, was bei diesem Thema in besonderem Maße bedeutet: die Zusammenarbeit mit dem Spezialisten für die praktische Theologie. Um sie zu bekommen, muß man aber für ihn und andere erst einmal die eigenen Gedanken, wie vorläufig auch, aufschreiben. Und überhaupt hat der Leser ein Recht darauf, nachdem ich im Vorhergegangenen sehr oft weit in das Feld der konkreten kirch-

lichen Fragen vorgestoßen bin, diese Konkretheit noch etwas systematischer vor sich zu sehen. Ich für mich zähle heute sieben kirchliche und (noch) nicht-kirchliche Aktivitäten, in denen die Heilsvermittlung stattfindet. Das Warum und Wie kann ich nur noch kurz andeuten.

1. Der Unterricht

Über seine vermittelnde Bedeutung wurde in VI schon das Nötige gesagt. Der kirchliche Unterricht ist als sakramentaler Akt nicht als bloß intellektuelle Information zu verstehen und zu geben, sondern als »Einweihung«, und zwar nicht in erster Linie in die Kirche, sondern in die Teilnahme an der in Jesu Christi Sterben und Auferstehung geschehenen Wende. Der Unterricht soll klarmachen, daß diese Wende auf unser Gleichförmigwerden mit dem gehorsamen, leidenden und verherrlichten »Erstgeborenen unter vielen Brüdern« abzielt. So soll der Unterricht den Weg des Katechumenen mit dem Wege Jesu Christi verbinden.

2. Die Taufe

Hier erübrigen sich Argumente. Nach der Einweihung und dem Ja des Eingeweihten erfolgt die Einverleibung selbst. Wie alle Heilsmittel ist auch die Taufe als Begegnungsvorgang gemeint. Ob und wie weit das in unserer heutigen Praxis in fruchtbarer Weise zum Ausdruck kommt, muß hier dahingestellt bleiben.

3. Die Predigt

Ihre »Sakramentalität« steht in den evangelischen Kirchen zentral und hat sich durch ihre efficacitas schon mindestens seit den Tagen von Chrysostomus und Ambrosius bewährt. Daß die katholische Kirche sie noch immer nicht anerkennt, hängt wohl auch damit zusammen, daß die Sakramentalität von der Individualität des Predigers bedroht wird oder zu werden scheint. Das »Wagnis der Predigt« (Miskotte), ihre »indirekte Identität« (Barth) mit dem Gotteswort will sorgfältig reflektiert sein, auch darum, weil dieselbe Problematik bei allen folgenden Heilsmitteln wiederkehrt.

4. Das Gespräch

Die Monologie der Predigt ist an sich kein Hemmnis für ihre Wirkung; sie gibt ja der Tatsache Ausdruck, daß das Heil von außen mit Autorität auf uns zukommt. Sie erfordert aber das Gespräch als ihr Komplement. Eigentlich hat die *mutua consolatio fratrum* in der Kirchenge-

schichte nie ganz gefehlt. Seit ungefähr dem Jahre 1670 (De Labadie, Spener) fängt aber erst die breitere Entfaltung des Gesprächs an. Seitdem ist es aus der westlichen evangelischen Christenheit nicht mehr wegzudenken. Aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg werden die ersten Schritte zu einer Institutionalisierung gemacht, die schon lange fällig ist.

5. Die Mahlzeit des Herrn

(Der Name »Abendmahl« für etwas, das fast ausschließlich am Morgen gefeiert wird, sollte möglichst schnell verschwinden.) Über die Art ihrer Sakramentalität sind viele Bücher geschrieben und viele Kämpfe geführt worden. Die Hauptfrage war immer, wie sich die verheiße göttliche Realität zu den irdischen Elementen und Handlungen verhält. Wir müssen einsehen, daß diese Frage allen Heilsmitteln gilt und wohl besser im Rahmen der Pneumatologie als in einer isolierten Behandlung der Einsetzungsworte zu beantworten ist.

6. Die Diakonie

Jesus vermittelte den Menschen das Heil sowohl durch Taten als durch Worte. Bei uns blieb »das diakonische Amt der Kirche« meistens ein dürftiger Appendix. Wie bei dem Gespräch wurde auch auf diesem Gebiet von christlichen Individuen und Vereinen nachgeholt, was die Kirche versäumte. Mancher wird Mühe damit haben, die Diakonie als Heilsmedium zu verstehen. Dieses Problem besteht nicht für denjenigen, der in seinem Elend und seiner Verzweiflung dabei Hilfe findet. Für zahllose Flüchtlinge zB., denen ohngeachtet ihrer »Religionszugehörigkeit« vom Ökumenischen Rat der Kirchen geholfen wurde, hat diese Hilfe den Blick für das Evangelium geöffnet. Jetzt, wo in der jüngeren Generation viele die Aktivität der Kirche fast ganz in ihr Welt-Diakonat aufgehen lassen wollen, ist es höchste Zeit, die Diakonie als ein unveräußerliches Medium der Heilsvermittlung unter anderen zu würdigen. Und je mehr ihr Proprium als Hilfe für die, die keinen Helfer haben, eingesehen wird, umso besser wird die Kirche gerade durch dieses Medium ihre gesellschaftskritische Funktion ausüben können.

7. Der Gottesdienst

Es kann nicht bezweifelt werden, daß der Gottesdienst selber für unzählige seiner Teilnehmer sakramentalen Charakter hat. Das beruht nicht nur auf Schriftlesung, Predigt und Mahlzeit, sondern genauso sehr auf dem Singen und Beten und auf dem Zusammensein mit vielen anderen, die denselben Glauben haben. Wir erwähnten schon, daß nur

die Ostkirche die Sakramentalität ihrer Liturgie voll erlebt. Ihre Weise können wir nicht nachahmen; für uns würde sie eine Flucht aus der Realität bedeuten. Aber auch unser Gottesdienst verfolgt die Intention, dem Bundesverkehr zwischen Gott und seinem Volk Ausdruck zu verleihen. Kein Element ist von diesem Verkehr ausgenommen. Es ist uns aber in den reformatorischen Volkskirchen noch nie gelungen, für die Gegenseitigkeit dieses Verkehrs den rechten Ausdruck zu finden.

Nochmals: diese Siebenzahl hat nur die Bedeutung eines individuellen Denkexperiments. Solche Experimente sind aber wesentlich für eine datierte Dogmatik, welche weder den kirchlichen Status quo rechtfer- tigen und unterbauen will, noch ihn nur kritisch begleiten will, sondern für die Kirche der Kirche voraus denken will, wo nötig ungeschützt und im Verdacht der Häresie. Umso mehr aber braucht sie als ihr Komplement das colloquium fratrum.

EBERHARD BETHGE

PREDIGT IN DER LAGERKAPELLE FLOSSENBÜRG
9. 4. 1970

In dem Kreuz auf der Gedenktafel, die wir eben enthüllten, steht ein Spruch aus dem 2. Timotheusbrief, Kapitel 1, Vers 7:

»Denn Gott hat uns nicht gegeben den Geist der Furcht, sondern der Kraft und der Liebe und der Zucht.«

I.

Mit widerstreitenden Gefühlen sind viele von uns heute an diesen Ort gekommen. Dies ist kein Friedhof, auf dem in aller Traurigkeit doch noch ein Stück endlicher Versöhnung zu spüren wäre. Er bleibt ein Ort unfaßlicher Ängste. Er bleibt ein Ort der Sklavenarbeit für hybride Bauten, dort in Nürnberg. Er bleibt der Ort, an dem Zehntausende von Namen in unserem Namen ausgelöscht worden sind.

Dennoch sind wir gekommen mit einem verpflichtenden Wunsch, nämlich dessen zu gedenken, was uns geblieben ist. Das sind die Namen, die uns an dieser Stelle nahe sind: Theodor Strünck und Karl Sack, Friedrich von Rabenau und Hans Oster, Ludwig Gehre und Wilhelm Canaris und Dietrich Bonhoeffer. Erlauben Sie mir, diesen Namen noch einen hinzuzufügen, weil er zu dieser Gruppe gehört; sein Träger endete am gleichen Tag und unter dem gleichen Vernichtungsbefehl: Hans von Dohnanyi.

Diese sieben Namen bedeuteten für uns einmal Leben und Liebe, Freude und Sorge, Schutz und Stolz. Ihre Träger verkörperten für uns große Überlieferungen und glaubten mit uns an eine neue Zukunft. Diese Namen sollten nach dem Willen der Herren dieses Lagers nicht mehr auf irgendeinem Friedhof zu finden sein, sondern mit den Namen von Zehntausenden untergehen an diesem Ort organisierter Schändung und Löschung von Namen. Nun aber werden sie gerade hier genannt. Nun bezeugen wir hier in aller Öffentlichkeit und halten in jener Tafel fest, daß die Träger dieser Namen eben keinen privaten und keinen beliebigen Tod gestorben sind.

Diese Männer bildeten eine Gruppe, die relativ frühzeitig erkannte, was Deutschland sich selbst antat. Sie sahen die Chance, welche ihr

Amt in der militärischen Abwehr ihnen bot. Damit gerieten sie in einen tiefen Loyalitätskonflikt, nämlich vor die Entscheidung, die beschworene Loyalität durch die andere des Gewissens zu ersetzen. Die normale Schutzfunktion, die in der militärischen Abwehrorganisation ihr Amt ausmachte, war zum Instrument der Vernichtung des Humanums degradiert. Nun ging es darum, dieses Instrument der Schutzpflicht dienstbar zu machen für das geschändete Humanum. So ersetzten sie in ihren Herzen eines Tages entschlossen den Befehlshaber ihrer bisherigen Schutzfunktion durch einen anderen Befehlshaber und fällten damit unter einem reichlich befleckten Deckmantel die in Wahrheit allein moralische Entscheidung. So haben sie das Theoretisieren über Loyalitäten und gespaltene Pflichten aufgegeben, haben geplant und gehandelt und die Konsequenzen bis zum Letzten gekostet.

Ihr abseitiger, einsamer und geschändeter Tod war damit im Augenblick, als er hier geschah, schon viel öffentlicher, als diejenigen wahrhaben wollten, die mit ohnmächtiger Macht diese Männer und ihren Tod verheimlichen wollten. Nun ist dieser Tod immer öffentlicher und öffentlicher geworden, und zwar in beiden Richtungen: in der Anklage und dem Gericht über uns und unser Land; wie aber erst recht auch in der eröffneten Gnade für uns und unser Land, aus der wir vor Gott und vor den Völkern leben und uns in Pflicht nehmen lassen. Was bedeutet es, daß diese Sieben nicht irgendwo und irgendwie geendet sind, sondern eben hier in der Solidarität mit den Millionen Ungenannten aus unzähligen Nationen!

Dietrich Bonhoeffer sagte: »Wir selbst werden es sein, die unseren Tod zu dem machen, was er sein kann: zum Tod in freiwilliger Einwilligung.« Mit der freien Einwilligung in die Tat und in die Folgen rückten sie dicht an die, welche ohne jede »freiwillige Einwilligung« hier an diesem Ort ihren namenlosen Tod sterben mußten. Wer aber dürfte ohne solche Voraussetzung überhaupt wieder an heilvolles Leben glauben?

II.

In diesem Zusammenhang ist nun von der Realität des Christusgeistes jenes Spruches auf der Tafel zu reden. Wie die Sieben subjektiv auch immer zu dem Glauben, der uns überliefert ist, gestanden haben mögen — vielleicht unterschiedlich, vielleicht distanziert, vielleicht aber auch viel dichter dran, als wir zu meinen geneigt sind — objektiv ist ihr Tod, wie wir ihn uns eben vergegenwärtigt haben, ein nicht mehr zu löschenches Zeugnis für jenen Christusgeist, den das Kreuz an der Wand dort draußen meint. Dieser Christusgeist ist nicht »ein Geist der Furcht, sondern der Kraft und der Liebe und der Zucht«.

Vor diesem Vers wird den Adressaten des Timotheusbriefes gesagt, daß sie »nicht einen knechtischen Geist empfangen« haben, sondern den Geist freier Söhne, die in eigener Entscheidung einwilligen in das, was auf sie zukommt. Sie gehören nicht zu denen, die, wie es heißt, »sich abermals fürchten müßten«. Sie vollziehen nicht wie Sklaven, was sie alle zu vollziehen haben. Dies ist der Ausgangspunkt des Spruches: die Lösung aus jeder Fremdbestimmung durch die Befreiung aus dem Geist Christi.

Das Ziel, auf das der Spruch zugeht, wird dann in der Richtung beschrieben, in der wir jetzt hier ebenfalls zu denken anfangen, nämlich: »Trage nun mit an den Leiden des Evangeliums.« Das »Evangelium« ist Gottes Menschenliebe, seine humanitas. Tragt deshalb mit in freier Einwilligung an den Leiden, die Gottes Menschenliebe unter uns erdulden muß!

Dieser zum Mitleiden befreite Christusgeist — das ist also ein »Geist der Kraft und der Liebe und der Zucht«.

1. Er ist ein Geist der Zucht

Manche übersetzen: ein Geist der Verständigkeit und der Nüchternheit. Wir hören: das ist ein Geist, der sich nicht täuschen und von der Macht betäuben läßt, der die Ohnmacht der Macht durchschaut. Das ist deshalb ein Geist des Maßes, der die eigene und anderer Begrenzung sieht. Das bedeutete damals: ein Geist, der nüchtern erkannte, wohin man getrieben wurde. Helmut von Moltke sagte 1941:

»Wie kann jemand so etwas wissen und dennoch frei herumlaufen? Mit welchem Recht? Der Sturm steht vor uns. Wenn ich nur das entsetzliche Gefühl loswerden könnte, daß ich mich selbst habe korrumpern lassen, daß ich nicht mehr scharf genug auf solche Sachen reagiere, wie sie geschehen, daß sie mich quälen, ohne daß spontane Reaktionen entstehen.«

Das war Geist der Zucht, der zunächst sich selbst in den Griff bekam unter Schmerzen und Risiken; der sich informieren ließ und dann informierte zur Schärfung der Gewissen und zur Bereitschaft des Handelns, sei es früher, sei es später.

2. Der Christusgeist ist ein Geist der Kraft

Das ist die Kraft der freien Kinder Gottes, die sich nicht mehr als Knechte dirigieren lassen, sondern gerade, wo die Sklavenhalter erfolgreich zu herrschen scheinen, ihre eigene Freiheit zurückgewinnen und durchhalten. Christusgeist der Kraft läßt sich die wichtigen Entschlüsse nicht mehr diktieren, sondern schreibt sie selber und hält sie im extremen Fall der Einsamkeit auch durch. Christusgeist ist Entschluß- und Durchhaltekraft zugleich. Dietrich Bonhoeffer schrieb 1942:

»Wird unsere innere Widerstandskraft gegen das uns Aufgezwungene stark genug bleiben und unsere Aufrichtigkeit gegen uns selbst schonungslos genug geblieben sein? Wer hält stand? Allein der, der im Glauben und alleiniger Bindung an Gott zu gehorsamer und verantwortlicher Tat gerufen ist, der Verantwortliche, dessen Leben nichts sein will als eine Antwort auf Gottes Frage und Gottes Ruf.«

3. Der Christusgeist ist ein Geist der Liebe

Er ist ein Geist, der die Gemeinschaft mit den Ausgestoßenen endlich verwirklicht. Er ist der Geist, der das letzte Opfer bringt. Das hieß für die Unseren, daß sie nicht nur das Opfer des Lebens zu bringen hatten, sondern sich bereit fanden, auch die alte, bisher im Grunde für heil gehaltene Welt zu opfern. Den Offizieren und auch dem Pfarrer in dieser Gruppe fiel dieses Opfer am schwersten. Sie fanden sich aber bereit, auch das Opfer üblicher guter Reputation ihrer Berufe als Offizier und als Pfarrer zu bringen, die scheinbare Kompromittierung in einem Maße auf sich zu ziehen, daß noch heute uneinsichtige Zeitgenossen ihre Verurteilung nicht revidieren. Letztere sehen nicht, wie die längst zuvor geschehene, schreckliche Kompromittierung dieser Berufe gerade dieses einsamste Opfer nötig gemacht hatte. Bei Simone Weil heißt es:

»Es gibt Gelegenheiten, wo eine unendlich kleine Kraft entscheidend ist. Eine Gemeinschaft ist sehr viel stärker als ein einzelner Mensch. Aber jede Gemeinschaft hat, um zu existieren, Operationen nötig, die sich nur in dem einsamen Geist und im Zustand letzter Einsamkeit vollziehen.«

Der Geist der Liebe aber nimmt auch solche Einsamkeit um der Gemeinschaft willen auf sich.

III.

Dieser Geist unabhängiger Disziplin, tatbereiten Durchstehens und letzten Opfers, dieser »Geist der Kraft, der Liebe und der Zucht« hat für uns an diesem Ort eine unentzerrbare Besiegelung erfahren. Der Tod hat ihm jede Zweideutigkeit genommen.

Nun sind wir gefragt, ob wir den besonderen Charakter dieses Todes in jenem Geist selber annehmen. Wir sind gefordert zu sehen, was auch diesen Männern nur schwer aufging zu sehen: daß Abschied zu nehmen war von einem Deutschland, das nicht mehr einfach an die vorigen Zeiten anknüpfen konnte, das vielmehr tief verändert und erneuert werden mußte. Wir sollen sehen, daß mit den Mächten, die dieses Lager bauten und damit operierten, nicht nur eine Episode unserer Geschichte vor Gott und den Menschen zu Ende ging, sondern eine Epoche. Und die Schnittpunkte einer Epoche setzen Endgültigkeiten, die man anerkennen muß, um neuen Generationen das Weiterleben

zu öffnen. Vergangene Formen gemeinsamen Lebens waren verspielt, vergangene politische Einheiten unumkehrbar zerschlagen. Der Tod dieser Männer und der Geist, aus dem sie ihn gestorben sind, verpflichtet uns zu sehen, was ist und warum es so ist. Er bedeutet uns die Befreiung, ein Neues zu schaffen. Damit fängt unsere Antwort an auf die Frage, die diese Sieben uns stellen.

Hans Iwand, einer unserer großen Theologen der Dreißiger, fragte Anfang der Fünfziger und fragt auch heute:

»Dies, ihr Tod war doch das vornehmlichste Zeugnis des Gewissens für die Nation, für Europa, für den Frieden. Warum ist unser Gewissen, unser öffentliches Gewissen noch so stumpf, daß jener Widerstand gegen die Usurpatoren, daß der dort gezeigte Opfertod so wenig Widerhall findet für die Neuorientierung unseres Landes und unseres nationalen Bewußtseins?«

Amen.

HARTMUT BURBACH

INTERESSE ODER GEHORSAM

An einen religiös interessierten Amerikaner

Ein Interesse an Religion

Religion ist mit dem Anspruch behaftet, allen Menschen zu eigen zu sein. Bewußt und noch mehr unbewußt, Religion gilt als Phänomen humaner Existenz. Allgemein und privat, Religion meint die besondere Dimension der sich vollendenden Persönlichkeit. Es wäre Verblendung, das Religiöse zu leugnen, nur eine andere Form ihrer selbst, Religiosität als Wesenselement des natürlich werdenden Geistes zu bestreiten.

Traditionell gilt das Interesse an Religion als eine Selbstverständlichkeit, die ihre Fraglosigkeit dem fortschreitenden Bildungsgang des intelligenten Subjekts verdankt. Mangel an Religion ist das gleiche an Bildung, denn im Medium des Interesses an Religion wird das Individuum im Prozeß der Erkenntnis des Kosmos von Interdependenzen dem Postulat existenzieller Selbsterhaltung gerecht, gerade den Grund subjektiver Identität in Bezug und Differenz zur Totalität objektiver Gegebenheiten mit den Kategorien von Anfang und Ziel zur lebensbefähigenden Bestimmtheit zu bringen.

Das Interesse an Religion ist somit auch eine Selbstverständlichkeit in dem Sinne, als es den Nerv der Selbstinterpretation der Ichheit im Gegenüber zur Totalität von Welt bezeichnet. Religion will sich nur um den Preis des Ganzen; und das Interesse an ihr ist der Bogen, der sich von dem Fundament subjektiver Identität zu dem Beziehungspunkt spannt, wo das Ganze zu dem Einen wird. Philosophen nennen es Gott, die jenseitige Verknotung der Sinnstrukturen irdischer Existenz. Religion kreiert das Malen der Einheit und Ganzheit Gottes mit Gefühl und Begriff.

Im religiösen Interesse sucht die monadische Identität auf dem Wege zwischen Erstem und Letztem die Harmonie des Universums, wo die gebildete Vollkommenheit sich im Ideal der unverneinten Integrität sonnen wird. Die Anabasis der religiösen Individualität schwebt auf dem Rücken der Suche nach dem stillen Frieden mit sich und seiner Welt, der Suche nach dem ewigen Selbstporträt im zentrierten Spiegel der Gottheit.

Das Interesse an Religion ist eine Selbstverständlichkeit, es versteht sich aus sich selbst; nur zu menschlich ist es, von der Angst vor dem Ende des schönen Scheins zu leben.

Jahwe, der Tod des Zeus

Der Robe Blaise Pascals war eine Erkenntnis eingenäht, deren Anerkenntnis den Anfang vom Ende des Geschichtskatholizismus und jeder natürlichen Religion überhaupt bedeutet hätte. »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs. Nicht der Philosophen und der Gelehrten.« Dieser Satz des Memorial dokumentiert die biblische Einsicht, daß für das Reden von dem Gott der Philosophen der Gott der Bibel nicht mißbraucht werden will, und daß für das Reden von dem Gott der Bibel der Gott der Philosophen nicht gebraucht werden kann. Für Pascal ist Gott nicht Gott, wenn dieser nicht bezeichnet ist, wenn er nicht bekannt wird als der Gott Israels, als der Gott Jesu Christi.

Warum hat Pascal diese Erkenntnis verschwiegen? Hätte er sie öffentlich vertreten, auch das Schreiben wäre ihm noch vergangen. Die These, daß der Gott Israels, der Gott Jesu Christi, nur auf dem Wege der Evangelien zu finden sei, daß also der christliche Glaube auf dem Zeugnis der Bibel gründet und auf sonst nichts, diese These war eine Kampfansage an die Philosophie, die Kirche und den Staat seiner Zeit. Ihre Verfechtung wäre der Entdeckung Luthers von der Rechtfertigung aus Glauben ebenbürtig gewesen.

Die verschwiegene Erkenntnis Pascals deklariert die katholische Scholastik von Aristoteles bis Heidegger zum Relikt des Heidentums. Griechische Philosophie hat zur Zeit der frühchristlichen Apologeten und über Augustin hinaus einen stärkeren Einfluß gewonnen als es die Konstitution der damaligen Theologie hätte verkraften können. Die Erkennbarkeit und Aufweisbarkeit Gottes in Natur und Geschichte etabliert sich als lockende Macht der Vermittlung zwischen Sinai und Olymp, zwischen Capitol und Vatikan. Um die Höhe der Zeit nicht zu verpassen, haben christlich-katholische Theologen den im trojanischen Pferd der aristotelisch-scholastischen Philosophie versteckten missionierten Zeus des Gedankens Übermacht gewinnen lassen über den Gott der Christen, über den Vater Jesu Christi. Das Totalitätsdenken des Hen kai Pan institutionalisiert sich von jesuitischen Wachhunden geschützt im konstantinischen Papsttum. Glorienschein christlichen Abendlandes umrankt seitdem die Schwerträger der Heiligen Allianz von den Missionaren Karls des Großen bis zu den Apologeten einer freiheitlich demokratischen Rechts-Ordnung pseudochristlicher Tradition.

Blaise Pascal war Jansenist, Mitglied der innerkatholischen Opposition gegen Caesaropapismus unter römischem Primat. Indem Pascal in seiner theologischen Erkenntnis die Alternative aufmacht zwischen Gott und Gott, vollzieht er gleichzeitig die Trennung zwischen Religion und Glaube, legt er in einem das gedankliche Fundament für den Exodus der Kirche aus dem Legitimationszwang staatlicher Herrschaft. Entsprechung und Konsequenz realisiert Pascal damit zum Ersten Gebot des Gottes Israels vom Sinai: »Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst nicht haben andere Götter neben mir.« Im Bergschatten des verborgenen Gemeinten sucht das Volk Israel Betätigung in der Sphäre des Religiösen, es schafft seiner Religion Ausdruck, gegen Jahwe, es versinnbildlicht sich den Verbund der Fäden seines Schicksals in einem zusammengesparten Kultgegenstand. Sie schmelzen ihre Angst und Hoffnung in ein Objekt hinein, vor dem sie sich mit zugedeckten Augen selbst verehren. Sie machen sich einen Gott, ihr eigenes Ein und Alles, Israel will auch einen Zeus haben, den es sehen, in dem es sich selbst bejubeln kann.

Das Gesetz des Gottes Israels aber legt das religiöse Kalb in Schutt und Asche, noch bevor ihm die Priester des Geistes zu Hilfe kommen. Der Gott Abrahams will keine fromme Erhebung. Er widerspricht. Sein Gesetz manifestiert sich dabei als angetaner Schutz gegen den Tanz im Rausch der Religion, gegen die Kultideologie der völkischen Eigentümlichkeit. Im Schutz des ergangenen Gebots verbündet sich der Gott Israels mit seinem Volk zum Überleben im Leidensweg durch die Wüste. Doch nicht als begleitender Gebrauchswert, der sich in Gold verpackt mitführen lässt. Der Gott Jakobs steht seinem Volk als Bundesgenosse gegenüber und führt es selbst durch seine Zeichen, dann, wann er will und wohin er will. Dieser Gott verbietet mystische Versenkung im Vereinigungspathos; dieser andere Gott löst aus der Kreisbewegung um das stiere Menschenprodukt, er befreit zu der Fortsetzung von Exodus, an dessen Ende er im verheißenen Land schon auf sein Volk wartet. Dankbar und gehorsam vertraut die Gemeinde Israel dem Schutz des einen Gottes.

Pascal hat die Wiederentdeckung Jahwes, des Gottes Israels verschwiegen, weil er vor den Konsequenzen für seine Zeit zurückgeschreckte. Der Durchbruch seiner Vision hätte den platten Tod bedeutet für die Möglichkeit, den in Aufnahme der griechischen Philosophie gewonnenen katholisch-scholastischen Gottesbegriff zusammenzudenken mit dem Namen des christlichen Gottes, des Gottes der Bibel. Zeus, in begrifflicher und mythischer Gestalt, wäre aus dem christlichen Glauben vertrieben, die Zwangsjacke der im Caesaropapismus inkarnierten Einheitlichkeit des Geistes zerrissen worden, aufgebrochen der Teufels-

kreis der Darstellungen religiöser Selbstbezüglichkeit mitsamt deren Hypostase im Reigen des Mars.

Wer Religion will, verneint das Evangelium. Wer den christlichen Glauben meint, gehorcht nicht mehr der Mitra-Krone. Dies zu sagen ist heute noch Häresie, Anderswo und in Rom. Das Schweigen Pascals muß verziehen werden.

Die heilige Geschichte

Gott ist heilig, und nicht die Geschichte. Auch das steckt in dem Geheimnis des Pascal. In den Köpfen der Ideal-Philosophen und den Gefühlsanschauungen der Religiösen gilt dagegen gerade das als das Gottliche, als das absolut Qualifizierte an der Geschichte, was aus ihrer Meinung Zeit und Raum im Innersten zusammenhält. Das Schicksalhafte und das Unberechenbare, das Movens des ewig sich wiederholend Abrollenden wie auch die Summe der Wesenhaftigkeiten und sei es der Sinngehalt des Chaos, das also, was der Mensch in seiner Welt nicht in der Tasche glaubt, das schiebt er durch die Lücke menschlicher Defizienz dem Phänomen Gott zu. Mangelhaftigkeit und Omnipotenz werden die komplementären Grenzwerte der religiösen Konstruktion. In ihr herrscht Gott als das Nebenan des Menschen in der Geschichte, als das die Separatheit der Kreatur machtvoll begleitende Unum von Welt. Und die Relation der Kreatur zu ihrem Gott, die basiert nach dem Vergessen ihrer Genese auf dem verirrten Stück Ganzheit im inneren Licht des endlichen Geistes, sich zur Selbstfindung explizierend als Interesse an dem ungebrochenen Kontinuum von Frühestem und Jetzigem in der gotthaften Geschichte, als Religion.

Was aber, wenn der Mensch den Gott von Nebenan wiedererkennt als seinen eigenen Schatten? Was also, wenn im Prozeß der Aufklärung die Projektion durch Anamnese rationalisiert wird, wenn die aufgeklärte Technik und noch mehr die Technik der Aufklärung aus der Reduktion des Unverfügaren heraus auch noch die Eroberung des blinden Flecks im Rücken der Metaphysik freisetzt? Der Mensch wird Gott, autonom geschätztes Subjekt und Herr für sich selbst. Was dem neuen Gott der ersten Aufklärung vom Zauber der Jenseitigkeit bleibt zum Zweck der Identifikation ist die Unantastbarkeit und Selbigkeit der Beziehungszusammenhänge von Geschichte. Der transzendenten Gott des Religiösen ist eingeholt; Gott, das Ein und Alles ist eingegangen in der Geschichte als Geschichte. Das Heilige aber ist geblieben, wo es war, in der Geschichte; konserviert, sich selbst zum Korrelat, in der sektoralen Innerlichkeit des immer noch religiösen Bewußtseins.

In dieser heiligen Weltgeschichte ist der Mensch zum Jasagen gemacht. Wenn er das werden will, was er als Teilchen im Ganzen ist,

dann muß er rezipieren, was andere waren. Im Kult der reinen Sprachantike wird die Weihe erlangt zur Partizipation an der Quelle des Geistes und der Moral. Verehrung erhalten die Heroen der Politik, Religion und Kunst. Erfüllung und Bildung bestehen in der Vervollkommenung der Verfügungsfähigkeit über die geistigen und materiellen Errungenschaften der vergangenen Menschheitsgeschichte zum Zwecke der agierenden Teilhabe am geschichtskonformen Fortschritt menschlicher Kultur. Realitätskonform im Horizont des Positiven verwaltet der mystische Materialismus die Spielwiese der unbegrenzten Möglichkeit. Zukunft neureligiösen Menschentums geht auf in der linearen Reproduktion des Vergangenen als Gegenwart. Die neue Zeit wird mit den Idealen der Alten gefüttert. Der Moloch der heiligen Tradition hat seine Kinder, Götter der Geschichte und zugleich deren Opfer, immer schon gefressen.

Jesus Christus, die andere Geschichte

Gott aber ist heilig, und nicht die Geschichte. Gemeint ist mit Pascal der Gott Israels, der sich der Vereinnahmung in Geschichte verweigert und seine Autonomie im Gegenüber zum Menschen als bestimmende Wirklichkeit in Kraft setzt. Dieser Gott treibt seine eigene, die andere Geschichte, in Entgegenseitung zur menschlichen, darin zu deren Glück. Nicht als das begleitende Nebenan, sondern aus dem vorwärtigen Gegenüber, in der Feuersäule aus der Wüste, erklärt er sich seinem Volk. Hier wird nicht gehandelt um das Kondensat namenlos-idealer Kulturtadtion, hier handelt souveräne Macht zwischenhinein in die harmonieselige Literatenwelt bürgerlicher Phantasie. Hier oszilliert nicht das Alle in dem Einen, hier spricht der Eine das Urteil über das Ganze.

Tausend Namen und keinen hat die religiös-philosophische Ideenwelt, denn schon ihrem Gott aus Geschichte ermangelt die Wahrheit des Namens, außer dem des Teufels, und der ist Legion. Der Mensch in dieser Geschichte partizipiert im Eigentlichen seines gotthaften Wesens an der Namenlosigkeit der Idee von Geschichte über der Zeit. Gott-unmittelbar ist er, sich selbst zum Ebenbild; Alles ist er — und Nichts, Schall und Rauch sein Name. Namenlos-unmenschlich ist die Idee des »In-der-Geschichte-Gottes«. Un-Mensch, weil namenlos, ist der Mensch als Partikel des Universale; Un-Mensch, der im Gegenlicht des Scheins von subjektiver Totalität die Generalität von objektiver Bedingtheit im Identitätskult verschleiert. Trainierte Empfindsamkeit zelebriert Abhängigkeit als Gottesbeweis. Leibhafte Beliebigkeit in der Konformität mit dem namenlos Allgemeinen, das ist der religiöse Mensch samt seinem Gottesstum.

Dem anderen Gott, dem richtenden Gott vom Sinai, dem Gott der anderen Geschichte, eignet der Name. Gott Abrahams, Gott Isaaks und Jakobs, Gott Jesu Christi, so Pascal. Dieser Name chiffriert nicht die sich rächende Selbstgerechtigkeit des menschlichen Geschlechts, nicht die verzerrte Maske des Numinosen, vor der der Mensch nur in Furcht und Zittern erschaudern kann. Der religiöse Gott in Natur und Geschichte vertreibt die Menschen aus sich selbst, denn Angst ist das Prinzip der religiösen Versammlung. Anders der Gott Jesu Christi, mit ihm erscheint die Gnade der Liebe als Begabung des Menschen zum Menschsein. Es macht den Kern dieser anderen Geschichte aus, daß sich in ihr der Gott Israels die Daseinsbestimmtheit des Namens geben will, mitten in der Geschichte seines Volkes. Religion ist kompliziert, in ihrer Spitze ein Reservat der Elite; Menschenwerk, das noch die Null zum Paradox erklärt, um der Virtuosität des Sprachgefühls Struktur zu machen. Der christliche Glaube freut sich über die Thetik der Wahrheit für alle in der Schlichtheit des einen Namens.

Im Zeugnis der Bibel ist Jesus Christus der Name des Einzigsten, Grund und Garant der Konkretheit des christlichen Gottes. In Jesus Christus, und nur in ihm, ist Gott erkennbar, benenbar, ansprechbar geworden. In dem Menschen Jesus Christus hat sich Gott selbst einen Namen gegeben, die Namenlosigkeit beendet und seine Menschlichkeit in Jesus Christus eingesetzt in ihr Recht auf Herrschaft in dieser Zeit.

Die Herrschaft des Namens Jesu Christi, weil sie in ihm die Herrschaft Gottes ist, bricht die Anonymität der un-menschlichen Menschheit und bringt die Namensgebung für die Menschen als Menschen im Spiegel der Menschlichkeit Gottes. Jesus Christus wird der Name für alle Menschen, gerade auch für die, denen der Name bestritten ist. Unter diesem Namen sind die Menschen zu dem Recht gebracht, Menschen im Licht des Paradieses zu sein. In dieser anderen Geschichte sind Menschen eben nicht zu zerreibende Partikel der Universalgeschichte, vielmehr passiert in der Geschichte Jesu Christi die Grundlegung des neuen Menschen als freies Subjekt in einer Geschichte, gegen seine Geschichte; um human zu werden, kann diese nicht gotthaft bleiben. Religion produziert Epigonen, in dem Jesus Christus dagegen ist das grundsätzliche Ja proklamiert für das Freisein aller Menschen unter dem ihnen zuerkannten Namen. Im Zeichen dieses Ja praktiziert christliche Existenz das aggressive Nein gegen den Namensraub durch die Schattenträger der religiös bandagierten alten Geschichte. Es ist ein konkretes Nein im Dienst der Bejahung der neuen Geschichte einer besseren Welt. Religion vermittelt die Verträglichkeit des Unerträglichen; christlicher Gehorsam kennt die Beschwerisse der Negation. In der Unbedingtheit des Namens Jesu Christi sind die Christen in das Recht eingesetzt zu freisetzendem Leben, hin auf Gerechtigkeit, auf Frieden, denn das sind die Bei-Namen der Wahrheit des Erlösers.

Interesse oder Gehorsam

Mystik oder Offenbarung, das ist die Alternative, die sich auch in der Haltung des Menschen wiederholt als Interesse oder Gehorsam.

Das Prinzip der Geschichtsgottheit ist die Paradoxie von Macht und Schein beim Selbsterhaltungskampf im religiösen Bewußtsein. Paradox auch die subjektive Entsprechung, in der gebannte Unterordnung als religiöses Interesse sich selbst umspielt. Paradox wiederum dessen existenzieller Niederschlag als Antagonismus von Integration und Separation im Verhalten des guten Bürgers. Religiöses Interesse manifestiert sich hinter dem Trugbild seiner Identität zum einen als Integration gemäß den Idealen aus Kultur und Geschichte an das Allgemeine von Idee und Gesellschaft im jeweils als gültig Geltenden. Zum anderen erweist es sich im Sog der Harmonie als Medium der Separation von realer Bedingtheit und konkreter Aktion der Kritik. Die Flucht vor dem Ekel feiert sich als Genialität privater Innerlichkeit. Angepaßt und gleichgültig findet die Praxis des religiösen Interesses zu sich selbst.

Die Wirklichkeit Jesu Christi ist seine Wahrheit als der aus Leiden Auferstandene. Begründete Entsprechung dazu bestimmt den christlichen Glauben an den Gott, der sterben kann. Wahr auch der vertrauende Gehorsam christlicher Existenz als Gestalt der in der Haltung des Dankes freien Zustimmung zum Glück des einzigen Namens. Wahr als das praktische Zugleich von Beginn und Abbruch bei dem Vollzug solidarischer Aktion im Zeichen des besiegt Siegenden. Christlicher Gehorsam wird konkret in der Solidarität beim freudigen Erwarten des menschlich-weltlichen Abbildes des göttlichen Namens Jesu Christi, wird dabei konkret im solidarischen Leiden an der geschichtlichen Ausständigkeit der Herrschaft seines Rechts und seiner Freiheit in der Gestalt von Gerechtigkeit, von Frieden.

Gehorsam wirkt somit zum einen freudige Solidarität im Widerspruch, im Widerspruch gegen das Verhindern von Freiheit beim staatlich-gesellschaftlichen Regeln konfliktloser Assoziation, von Gleichheit beim kooperativen Verwirklichen optimaler Lebensbedingungen für Alle, von Brüderlichkeit im fördernden Füreinander von Individuum und Gemeinschaft. Zum anderen bringt Gehorsam sorgende Solidarität im Fürspruch, im Fürspruch für die, die glauben an die versprochene Sieghaftigkeit der Wahrheit Jesu Christi in dieser Welt, für die, die aus Liebe kämpfen gegen Hunger, Gewalt und Verblendung, für die, die hoffend die Vorgesichte der gerechten, friedhaften Welt beginnen. Solidarisch wird der Gehorsam konkret.

Zur Ehre des Namens

Das Überleben der Religion ist gewährleistet durch die Nützlichkeit des religiösen Interesses der Vielen für die Machtinteressen der Wenigen in Wirtschaft, Politik und Kultur. Die in seiner namenlosen Unbestimmtheit begründete Handlichkeit des Interesses an Religion macht dieses in den reichen Händen der Gewaltigen zu einem virtuos geschlagenen Instrument zur Beförderung der Kreativität, in der das gebildete Individuum die subjektive Sinnkonstruktion für die Systemzusammenhänge des Faktischen als Leistung verspürt. Das Locken der Macht lebt von dem Selbstbestätigungskult der Religiösen; ihr Gott thront im Tempel der Herrschaft in dieser Geschichte, und es sind nicht wenige Kirchen, die hier ihren Altar unter der mit Sternen und Streifen garnierten Kanzel behütet wissen. Konkordatstrategie zwischen Thron, Altar und Opferstock sorgt für die Einsegnung der herrschenden Verhältnisse. Der religiöse Verein liefert im Konzert der Großen durch die Anthropologie der liberalen Freizeitecke einen Vorschuß an kollektiver Sittlichkeit und garantiert mindestens die wohlverhaltende Neutralität seiner Elemente gegenüber der Freizügigkeit der Gewaltigen nach innen und außen. Über dem Opferstock noch jeder religiösen Kirche wird der Profit durch den Selbstverkauf von Arbeit zur Be reicherung der Reichen geweiht. Kapitalismus ist konsequent der Küster der religiösen Welt, Unterdrückung der Turm, auf dem Religion die Glocken läutet. Nicht nur in den ältesten Ruinen ist das religiöse Interesse zu Hause. Integriert ins Kalkül der Ausbeutung, weil in einem seinem Un-Wesen der Selbst-Fremdheit gemäß separiert von der Produktion des Abscheulichen, findet auf dem Rücken dieser satanischen Korrelation das religiöse Bewußtsein in der Funktion der Legitimierung repressiver Systeme die namentliche Ehre neuzeitlicher Anerkenntnis. Gott mit uns! — war nicht nur die deutsche Parole zum Krieg. With God on Our Side! — Billy Graham, ein religiöses Phänomen zwischen Agnew und Nixon.

Die Praxis des christlichen Glaubens besteht auf der Namhaftigkeit der Namenlosen. Die Integrität der Menschlichkeit des Namens ist zerstört für die Menschen unter Napalm und Gas. Brandeisen der Gewalt werden zur eindeutigen Provokation von Solidarität. Alabama, My Lai verfallen dem Widerspruch der Propheten der anderen Möglichkeit von Welt. Die wegen Rasse, Kultur und Arbeitskraft ihres Namens Beraubten sind anheimgefallen dem Fürspruch zum Ergreifen ihres Rechts auf Befreiung. Widerstanden wird dem Ende der Kritik, aufgezwungen durch das Chloroformieren des Protests in der Haschreligion des kommerzialisierten Super-Stars.

Solidarität ist unteilbar. Unerträglich bleibt der Aufenthalt russischer Intelligenz im Irrenhaus wie die Wiederholbarkeit von Attica/New York. Unerträglich auch die nördliche Koexistenz von Ost und West im wirtschaftlichen Rassismus gegen den hungernden Süden. Die Unantastbarkeit des Namens ist bedroht in den Zwängen wirtschaftlicher Systeme und gesellschaftlicher Strukturen. Aufgerieben wird die Ichheit des freien Namens ganzer Nationen durch Codices, und seien es CIA, ITT und KGB. Den Geschundenen unterhalb der Schwelle der Konfliktregulierung durch balance of power gehört die Destruktion der Machtmaschinerie oekonomisch-politischer Verschwörung am runden Tisch rechtens; rechtens, weil im Dienst der Utopie von Gleichheit in Gemeinschaft, rechtens im kritischen Konstruktionsprozeß der anderen Gesellschaft als radikal-soziale Demokratie.

Die Gemeinschaft der Christen steht in konkreter Solidarität mit der Emanzipation von Gerechtigkeit und Freiheit auf eine friedhaftere Menschheit hin; auch im »We shall overcome« erwacht die Hoffnung der auferstehenden Welt. Der glaubende Gehorsam selbst ist dabei nicht das Prinzip der besseren Zeit, aber in ihm tragen seine Träger die Sorge um die Verwirklichung eröffneter Möglichkeiten, von Möglichkeiten, die sie zur Zielsetzung ablesen an dem in ihre Existenz eingebrochenen Widerschein der Herrschaft des Namens Jesu Christi. Bestimmt wird der freie Gehorsam unter den Weisungen dieses Namens; unter diesem Namen konkretisiert er sich als Solidarität mit den Namenlosen, denen in Jesus Christus ihr ewiger Name unverletzlich zuerkannt ist. In dankbarem Gehorsam lebt christliche Existenz zur Ehre dieses Namens.

WALTER FEURICH

RECHENSCHAFT

Sehr verehrter, lieber Bruder Kreck!

Ihr Ehrentag soll mich auf alle Fälle unter den Gratulanten finden. Ich bin kein Wissenschaftler, sondern habe mich »nur« drei Jahrzehnte gemüht, zu verkündigen und zu bewähren, was für uns beide wohl bis heute bleibender Anstoß geblieben ist, die Erkenntnisse der bekennenden Gemeinde in der Barmer theologischen Erklärung von 1934. Sie ist für mich aktuell geblieben. Die erste und zweite These war stets Ausgangspunkt für meinen kirchlichen Dienst, aber auch für mein gesellschaftliches Engagement. Ich habe dabei oft Alleingänge machen müssen: vor der Kapitulation der Nazis als letzter »illegaler Vikar« der lutherisch-sächsischen BK — im Gegensatz zur Befriedungsaktion des Landesbruderrates, später im gesellschaftlichen Engagement für eine sozialistische Gesellschaftsordnung unter der von mir anerkannten Führung der Arbeiterklasse und ihrer Partei in meinem Staate. Manche, die von denselben theologischen Voraussetzungen herkamen, haben diese Entscheidung mißbilligt. Ihnen danke ich, daß Sie mich bei meinen Entscheidungen brüderlich begleiteten und sogar vor meinen kirchlichen »Oberen« für mich eintraten. Auch Sie sind auf Synoden und unter Ihren Kollegen oft ein »Einzelkämpfer« gewesen, dessen Aussagen und Entscheidungen stets meine dankbare Achtung galt. Das Merkwürdige ist hüben wie drüben, daß wir oft als theologisch zu rückschrittlich, politisch und gesellschaftlich zu fortschrittlich galten. Ihr Geburtstag ist für mich Anlaß zu überlegen, ob die politische Leidenschaft »extra Christum« uns ergriffen hat, oder ob wir doch alles »in Christo« gesagt und getan haben. Sie haben in Ihrem schönen Beitrag »Berufung auf Barmen — heute« in der Festschrift für Prof. D. Dr. Beckmann eine Darlegung vom Ausgangspunkt Barmen II und praktische Folgerungen gegeben. Ich habe es 1964 in meinem Vortrag »Evangelische Selbstprüfung heute« — (30 Jahre nach Barmen) erschienen in Heft 21 der »Evangelischen Zeitstimmen« — versucht. Inzwischen sind etliche Jahre vergangen, und es ist gut, erneut Rechenschaft abzulegen. Dies vor einem Zeitgenossen und Freund, der in treuer Verbundenheit mich auch in den Jahren schwerster Erkrankung begleitet hat, in denen »sub specie aeternitatis« Reden und Handeln geprüft werden mußte.

Ich habe damals ausgeführt: »Viel wichtiger ist mir jedoch die unabdingbare Christusbezogenheit unserer Verkündigung und Lehre im Blick auf den auch heute noch leider zu verzeichnenden Tatbestand, der in der Auslegung zum Darmstädter Wort des Bruderrates 1947 in den einleitenden Ausführungen zu finden ist. Dazu kommt auf der anderen Seite, daß die politische Unbußfertigkeit in unserem Volke sich der Kirche bedient, um die politischen Ideale, der die Kirche bisher tragen den Gesellschaftskreise weiter zu pflegen. Die Kirche wird dadurch gegen den neu auflebenden Nationalismus machtlos.« Mir ging es dabei darum, die nationalistische Komponente der allgemeinen kirchlichen Verkündigung besonders zwischen 1914—1945 als Folge der Theologie des ersten Artikels zu kennzeichnen. Ich nehme davon auch heute nichts zurück. Gegenwärtig stehe ich unter dem Eindruck, daß die Zurückführung des Christseins und damit zugleich auch des gemeindlichen Redens und Handelns im besten Falle als Theologie des dritten Artikels verstanden werden kann, wenn nicht alles an sich notwendige ethische Handeln nur als Folge des »Jesusbeispiels« begriffen wird. Ich bleibe aber dabei, daß nur eine »christozentrische Verkündigung« das verantwortliche, Experimente wagende Handeln christlicher gesellschaftlicher Weltverantwortung freisetzt. Die Leuenberger Konkordie hat dazu in ihrem Hauptteil II. Entscheidendes ausgesagt, was bisher so noch nicht in einer reformatorischen Lehraussage zu finden ist; abgesehen von Barmen These 2 und ihren Schlußfolgerungen. Wieder wird in unseren lutherischen Kirchen die oft so falsch verstandene Lehre von den zwei Regimentern dagegen bemüht. Auch geht es erneut um Evangelium und Gesetz bzw. die lutherische, nach meiner Überzeugung falsche Umkehrung: »Gesetz und Evangelium«.

Dies zwingt einen, Dinge erneut herauszustellen, von denen man gemeint — vielleicht nur gehofft — hat, sie nach Barmen und nach dem als wohl größten Theologen unseres Jahrhunderts bezeichneten Karl Barth nicht mehr so nachdrücklich unterstreichen zu müssen. Der Streit ist nach vielen Seiten hin noch nicht beendet. Es ist deshalb gut, daß Sie sich nicht scheutn, Ihre »Grundfragen der Dogmatik« mit den vielen ausgezeichneten Exkursen herauszugeben. Ich vermag nichts Neues zu sagen, möchte nur einiges betonen, als einer, der allsonntäglich — auch als Altersvikar — predigen darf. Das ist und bleibt die Mitte meiner Existenz. Von ihr her erwachsen und erwachsen meine sozialistischen Entscheidungen. Ich habe dazu aufmerksam Marquardts Barth-Interpretation gelesen. Ich kann ihr nicht immer folgen, bin aber doch weiterhin der Überzeugung, daß Barth unter der Frage des Predigens zu seiner christozentrischen Konzentration, aber auch als solcher aus diesem Zentrum für seine Mitmenschen zu seinen sozialistischen Entscheidungen, besonders unter den »Bedingungen« von Safenwil gekommen

ist. Seite 64 schreibt Marquardt: »Barths Weisungen haben sich gegen die ‚Normalität‘ des kirchlichen wie des politischen Bewußtseins behaupten müssen und behauptet. . . . Offenbar hat ein Predigtwort, das mit Gott nicht nur den Verhältnissen, sondern in den Verhältnissen den Menschen auf den Grund geht, auch eine eigenartige politische Rationalität, um deren Erkenntnis und Förderung Barth sich als Theologe wie kein anderer bemüht hat . . .« Barth tat dies, und mußte es nach meiner Überzeugung so tun, weil er Gott in Christo für *den Menschen*, nicht irgendeine Fiktion eines erdachten oder gewünschten Menschen, bezeugte. Wenn er im Vorwort zur 2. Auflage des Römerbriefes noch ein wenig anders artikulierte, meinte er doch dieselbe Sache: »Wenn ich ein ‚System‘ habe, so besteht es darin, daß ich das, was Kierkegaard den ‚unendlichen qualitativen Unterschied‘ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ›Gott ist im Himmel und du auf Erden.‹«

Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus.«

Um der von Gott, *von sich aus*, kundgetanen Menschenfreundlichkeit, der *nur in Jesus Christus zu erkennenden* willen, muß der Prediger, auch der Professor, sich um die Menschen in ihren wirklichen Nöten kümmern und veränderte, bessere, möglichst gerechte Lebensverhältnisse herbeiführen.

Vom zweiten Artikel her gedacht: Gott erkennbar für uns nur in Jesus Christus und in ihm und durch uns handelnd, kann Gollwitzer in seinem Beitrag in der Festschrift zu Martin Niemöllers 80. Geburtstag: Gesellschaftliche Implikationen des Evangeliums schreiben: »Geht es um Sozialismus, um die annäherungsweise Verwirklichung einer freien, brüderlichen, herrschaftslosen und solidarischen Gesellschaft, um Überwindung der aus dem Mangel resultierenden unsolidarischen Privilegiengesellschaft, dann ergibt sich am Muster der Urchristenheit: Evangelium impliziert die Tendenz auf Sozialismus hin, den Bruch mit der Klassengesellschaft, Gegensatz zur feudalen und zur bürgerlich-kapitalistischen Lebensweise. Das bedeutet für die durch das Evangelium gesammelte Gruppe, die Gemeinde und jeden einzelnen Christen die Forderung, in jeder gegebenen Zeit zu prüfen, wie weit die Überwindung der Klassengesellschaft heute möglich und dringlich ist, was dazu getan werden kann und muß, und mit welchen anderswoherkommenen gesellschaftlichen und politischen Gruppen für dieses Ziel zusammengearbeitet werden muß.«

Als Prediger des Evangeliums, aber auch der alttestamentlichen Bot-
schaft von »berit und shalom«, habe ich immer neu erkannt: »Jesus
Christus ist das eine Wort Gottes, dem wir im Leben und Sterben zu
vertrauen und zu gehorchen haben.« Wir müssen situationsbezogen
predigen und können dies nur, wenn wir mit unseren Zeitgenossen
bewußt in *unserer* Zeit leben. Barth empfahl zurecht dem Prediger,
Bibel und Zeitung gleichermaßen intensiv zu lesen.

Dennoch können und dürfen die zeitlichen Ereignisse, Mächte und
Gestalten nicht zur Quelle unserer Verkündigung werden. Wir leben
immer unter der gnädigen Herrschaft Jesu Christi — Barmen II. — aber
gerade als solche werden wir freigesetzt zum Handeln für Menschen.
Beim Exegesieren und Meditieren der vorgegebenen Predigttexte er-
fahren wir immer eine erstaunliche Erhellung unserer und unserer
Mitmenschen tatsächlicher Situation. Von da empfangen wir Weisun-
gen für das Zusammenleben in der großen und kleinen Welt. Nach
meiner Erkenntnis impliziert das so zu hörende Wort Gottes gesell-
schaftliche Entscheidungen. Da sie wirklich hilfreich sein sollen, werden
es in unserem Jahrhundert sozialistische Entscheidungen sein. Erkennt-
nisse, die andere vorgedacht und auch praktiziert haben, dürfen wir in
der uns geschenkten Freiheit übernehmen. Verloren wären wir nur,
wenn sich Gott nicht für uns in und durch sein Wort, letztlich im
inkarnierten Sohn Gottes erkennbar und verständlich gemacht hätte.
Er hat es aber getan und uns und unsere Mitmenschen so geschaffen,
daß sie hören können (*analogia relationis*). Mose durfte Gott nicht von
Angesicht zu Angesicht sehen, aber hören, daß Gott sich als Langmütiger,
Gnädiger und Barmherziger vor ihm erklärte und seinen Bund
bestätigte. Hier vollzieht sich auch heute noch das *Eigentliche* und setzt
uns in Liebe und Solidarität in Bewegung.

Daß Sie, verehrter lieber Bruder Kreck, mir als einem Prediger, der
sich bewußt der sozialistischen DDR zugehörig weiß, immer diese Liebe
und Solidarität bewiesen haben, und daß ich auch von Ihnen das
»Eigentliche« lernen durfte, dafür bin und bleibe ich Ihnen dankbar!

Stets Ihr W. F.

PETER FISCHER-APPELT

ZUM VERSTÄNDNIS DES GLAUBENS
IN DER LIBERALEN UND DIALEKTISCHEN
THEOLOGIE

Die Frage nach der Bedeutung des Glaubens hat in der neueren Theologie niemand so eindringlich gestellt und so unablässig verfolgt wie *Wilhelm Herrmann*. Seine Schriften, Vorträge und Aufsätze sind, wie verschieden ihre Veranlassung auch sein mag, an der immer gleichen Frage orientiert, was die in dieser Zeit dem Evangelium entsprechende rechte Art des Glaubens sei. Vierzig Jahre akademischer Lehrtätigkeit in Marburg und ein durch denkerische Konsequenz bestehendes Lebenswerk haben ihm eine nachhaltige Wirkung auf die Theologie gesichert, die über die Schwelle des Ersten Weltkrieges bis in die neueren Fragestellungen der theologischen Hermeneutik hineinreicht.

Zur Wirkungsgeschichte Herrmanns gehört auch die Tatsache, daß zwei der bedeutendsten Antipoden der neueren Theologiegeschichte ihre systematische Bildung unter seinem Katheder empfangen haben und genötigt waren, sich ihre zunächst gemeinsamen und dann auseinanderstrebenden theologischen Wege in teils direkter, teils begleitender Auseinandersetzung mit den Prinzipien und Aporien der Dogmatik Herrmanns zu bahnen: *Rudolf Bultmann* und *Karl Barth*. Es verlohnt daher die Nachfrage, unter welchen Voraussetzungen beide Theologen das Herrmannsche Thema des Glaubens aufgenommen und in welcher Intention sie es weitergebildet haben, der eine als Exeget auch Systematiker von hohen Graden, der andere als Systematiker zugleich Verfasser des berühmten »Römerbriefs«, beide an der reformatorischen und paulinischen Rechtfertigungslehre orientiert.

Ich gehe so vor, daß ich in einem ersten Teil die Position Herrmanns darstelle, in einem zweiten Teil das Gespräch zwischen Bultmann und Barth über die sachgemäße Fortsetzung des Herrmannschen Weges skizziere, in einem dritten Teil auf Bultmann und in einem vierten Teil auf Barth eingehen, soweit sie den Ansatz ihrer Theologie in Auseinandersetzung mit Herrmann und im weiteren Sinne mit der von ihm klassisch repräsentierten Theologie des Neuprotestantismus gewinnen. In einem fünften und letzten Teil versuche ich, den systematischen Ertrag dieser Diskussion unter Einbeziehung von Grundlinien reformatorischer Theologie zu formulieren und dabei zwei verschiedene Sinnrichtungen im Verständnis des Glaubens zu unterscheiden.

I.

Die Basis, von der Herrmann bei der Ausarbeitung seines Themas ausgeht, kennzeichnet er in der Schrift »Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie« von 1887 in folgender Weise: »Wir stehen fest auf dem reformatorischen Bekenntnis, welches die ›fides‹ und die ›promissio‹, dh. die dem Menschen verständliche Kundgebung der Gnade Gottes, als Korrelate bezeichnet, von denen das eine nicht ohne das andere sein könne.¹ Nach dieser Formulierung scheint erstens die Verheißung in demselben Sinne auf den Glauben angewiesen zu sein wie der Glaube auf die Verheißung, also mit ihr eine symmetrische Relation ($xRy = yRx$) zu bilden. Zweitens geht der Glaube ohne Erwähnung der konstitutiven Vermittlung des Wortes direkt auf das, was er die »Kundgebung der Gnade Gottes« nennt. Und drittens scheint die Evidenz der Verheißung, wenn sie als »dem Menschen verständliche Kundgebung« bezeichnet wird, in einem bestimmten Sinne über den Glauben hinauszugehen, sofern der Glaube außer der Verheißung selbst noch eine andere Bedingung ihres Verständnisses kennen könnte, die eben als solche dem Menschen schlechthin verständlich ist.

Fragen wir zunächst, wie Herrmann seine Aufgabe in den Frühschriften des näheren bestimmt. »Dem evangelischen Glauben soll die Theologie die *inneren* Gründe seiner Gewißheit, welche in ihm selbst bereits wirksam sind, zu vollem Verständnis bringen.« Diese Aufgabe formuliert Herrmann im Vorwort seines Frühwerkes von 1879, das den Titel »Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit« trägt². Herrmann will nichts anderes als die Gründe der Gewißheit des Glaubens darlegen und sie in ihrer vollen Bedeutung entfalten. Er verbindet damit die Aufgabe einer neuen Grundlegung der Theologie, welche die herrschende Praxis ihrer »metaphysischen« Begründung ablösen soll. Herrmann stößt nun auf zwei Gründe des Glaubens, die er seit der zweiten Auflage seines Buches »Der Verkehr des Christen mit Gott« (1892) so benennt: »Erstens die geschichtliche Tatsache der Person Jesu ... Zweitens die Tatsache, daß die sittliche Forderung uns selbst beansprucht.«³ Es stellt sich die Frage, warum Herrmann zwei Gründe des Glaubens annimmt. Der Sinn dieser Verknüpfung besteht darin, daß die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in ihrer durch Lebens- und Schriftzeugnis wirksamen Gegenwart *der*

¹ W. Herrmann, Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, 1887, 43.

² W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, 1879, III.

³ W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt. 2. gänzlich umgearb. Aufl. 1892, 80f.

zureichende Grund der Gewißheit des Glaubens ist, während die für den Menschen in seiner geschichtlichen Existenz unabweisbare sittliche Forderung als Aufgabe innerer Selbstständigkeit und wahrer Gemeinschaft die *unerlässliche Bedingung* der Bewertung und damit der Entstehung des Glaubens ist. Der Glaube, um den es hier geht, ist — mit einer prägnanten Formulierung aus der »Christlich-protestantischen Dogmatik« von 1906 — »die zu ihrer Wahrheit kommende Existenz des Menschen selbst«⁴.

Fragen wir nun, wie Herrmann die Bedeutung der Glaubengewißheit für den Menschen in seiner geschichtlichen Existenz und umgekehrt die Bedeutung der sittlichen Forderung für die Entstehung und das Verständnis des Glaubens veranschlagt, so stoßen wir auf das, was man die *Struktur des Glaubens* nennen könnte. Die Struktur des Glaubens ist so zu bestimmen, daß sich der Glaube zugleich als freie Tat des Menschen und als Werk Gottes am Menschen denken läßt. Eine solche Übereinkunft von menschlicher Tat und göttlichem Werk wäre unmöglich und der Glaube verkäme zum eigenmächtigen Werk des Menschen, wenn er in der Annahme und im Fürwahrhalten bestimmter Lehren, dh. fremder und vergangener Bewußtseinsinhalte, bestünde. Herrmann ist der Meinung, daß der wohlbekannte Inhalt der sittlichen Forderung ein fremdes Moralgesetz und der wohlvernommene Inhalt des christlichen Glaubens ein unverstandenes Lehrgesetz für den Menschen bleibt, solange er nicht dazu befähigt ist, sich das sittlich Geforderte nach Anspruch und Inhalt selbst zu sagen und das kirchlich Geglaubte nach Wahrheit und Gehalt als Ausdruck des eigenen Glaubens zu verstehen. »Das aber kann an uns nur ein selbsterlebtes Ereignis bewirken«, wie Herrmann früh schon in der bereits genannten Schrift »Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie« von 1887 hervorhebt⁵, ein Erlebnis, das den Menschen durch seine überwältigende Kraft und Macht zu derjenigen Selbstständigkeit des Wollens aufrichtet, auf die ihn die Forderung des Sittengesetzes allererst und immer nur ausrichtet. Wenn aber dem Menschen die Kunde von der Person Jesu, der solche Macht zugeschrieben wird, stets nur auf dem Wege schriftlicher Überlieferung und mündlichen Zeugnisses zuteil wird, so erhebt sich notwendig die Frage, wie ein vergangener und fremder Inhalt des Glaubens das gegenwärtige und eigene, mithin selbständige Glauben dieses Inhalts hervorbringen kann.

An diesem Punkt der Erörterung müssen wir kurz auf das Verhältnis von *Grund und Inhalt des Glaubens* eingehen, das Herrmann in den

⁴ W. Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik. 2., verb. Aufl. [1909], in: Schriften zur Grundlegung der Theologie I. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. P. Fischer-Appelt. ThB 36/I, 1966, 311.

⁵ AaO. 44.

Arbeiten der Jahre 1887—1892 zu klären sucht. An der eben genannten Stelle sagt Herrmann:

»Wenn wir den Glauben, so wie er in unserem Bewußtsein auftritt, als eine Gabe Gottes erleben, so muß der ihn bewirkende Gott in *dem Inhalt des Glaubens* gegenwärtig sein. Denn etwas anderes ist ja in dem Bewußtsein des Gläubigen nicht vorhanden, als der Glaube und sein Inhalt oder Gegenstand. Also der Glaube muß durch seinen eigenen Gegenstand so hervorgerufen werden, daß er als Gottes Werk in unserem Herzen erlebt wird.«⁶

Wenn der Glaube als eine eigentümliche Bestimmtheit des Bewußtseins oder der Existenz durch Gott zu verstehen ist, wie Herrmann annimmt, dann muß der Glaube als Bewußtseinsvorgang (*fides qua creditur*) mit dem Glauben als Bewußtseinsinhalt (*fides quae creditur*) so übereinkommen, daß das glaubende Subjekt im Glaubensakt selbst im Spiel ist und ganz im Spiel bleibt, weil es nur so die persönliche Gewißheit seines Gegenstandes erreicht und behält. Die intentionale Struktur des Bewußtseins bestimmt also die Struktur des Glaubens und bedingt zugleich die Bedeutung dessen, was als Gegenstand und Grund des Glaubens in Frage kommt. Eliminiert wird die bloß formale und darum machtlose Autorität, wie sie einer inspirierten Schrift oder einer approbierten Tradition beigelegt ist; intendiert wird dagegen eine lebendige und kraftvolle Autorität, vor der sich der Mensch beugt. In diesem Sinne sagt Herrmann: »... Den Grund der Gewißheit bietet uns der Gegenstand des Glaubens alsdann dar, wenn er selbst die Kraft gehabt hat, den Glauben zu erzeugen.«⁷

Grund des Glaubens ist also derjenige Gegenstand des Glaubens, der die Kraft hat, die Akte des Bewußtseins so in Übereinstimmung mit sich selbst zu bringen und zu halten, daß eine ursprüngliche, vor aller Subjekt-Objekt-Direktion liegende intentionale Einheit des Bewußtseins zustande kommt, darin der Mensch selbst ganz und heil ist. »Aber die Vorstellung, daß der Gegenstand des Glaubens den Glauben erzeuge, hat nur dann einen Sinn, wenn der Glaube Vertrauen ist und der Gegenstand des Glaubens eine vertrauenerweckende Macht, welche sich den Menschen unwidersprechlich aufdrängt.«⁸ Denn ohne diese sittliche Grundvoraussetzung müßte der Glaube zum Bewußtsein schlechthinriger Abhängigkeit von einem Gott genannten Moloch geraten, der als absolute Naturkraft den Menschen ganz und gar zum Naturwesen degradiert und verdammt, was nach Herrmann von dem Gott der Metaphysik nicht minder als von dem Gott der Naturreligion gilt. Nur ein durch innere Sammlung und Selbstbesinnung vorbereiteter und im Vorgang des Vertrauens geschaffener Glaube kann diejenige Grund-

⁶ AaO. 44.

⁷ AaO. 2., neu bearb. Aufl. 1889, 54.

⁸ AaO. 54.

form menschlicher Existenz sein, in der das Bewußtsein reiner Abhängigkeit strukturell koinzidiert mit dem Bewußtsein reiner Selbständigkeit, so daß der Mensch, indem er selbst ganz wird, ganz er selbst wird.

Denn das steht für Herrmann fest: »Die Offenbarung bedeutet nicht, daß dem Menschen etwas innerlich Fremdes gesagt wird, damit er ihm folge. Die Offenbarung, durch die die Religion begründet wird, empfängt der Mensch vielmehr damit, daß sich ihm die Tiefen seines eigenen Daseins öffnen. Ohne Zweifel liegt aber auch diese Deutung der Offenbarung und des Glaubens in der Richtung des evangelischen Christentums. Denn das Christentum Luthers scheidet sich dadurch am schärfsten von dem katholischen, daß für ihn der Glaube nicht ein Werk ist, das der Mensch nur als das seine erleben kann, sondern das ihm geschenkte Leben, in dem seine Seele frei wird; und daß für ihn in diesem Zusammenhang die Offenbarung nicht eine Mitteilung ist, die Anerkennung fordert, sondern die das neue Leben des Glaubens schaffende Macht. Damit ist aber auch gesagt, daß der Mensch nur deshalb Glauben hat, weil er in seiner eigenen Existenz dem begegnet, dessen Offenbarwerden bewirkt, daß er glaubt.«⁹

Diese Darlegung beleuchtet blitzartig das objektive Ergebnis und die subjektive Tragik der Berufung Herrmanns auf Luther und die reformatorische Korrelation von »promissio Christi« und »fides iustificans«. Die wörtliche Verheißung Christi ist in pure Offenbarung verwandelt und der nur wörtlich verfaßte Glaube an die Verheißung in reine Religion aufgelöst. An die Stelle jener Korrelation ist damit das reine Entspringen der menschlichen Seele zum göttlichen Wohlwollen getreten, das sich dem Menschen in der Unmittelbarkeit einer bloß geschichtlichen Vermittlung einstellt, damit er im Vertrauen darauf die Gerechtigkeit eines mit sich selbst einigen Lebens in freier Tat empfängt und bewährt.

II.

Wenn Wilhelm Herrmann in der letzten Phase des neunzehnten Jahrhunderts das genuine Erbe der Reformation unter dem Leitmotiv »Der Glaube als Aufgabe der Theologie« neu zur Geltung bringen wollte und dabei zumindest in die Gefahr einer Auflösung der Korrelation von »promissio« und »fides« geriet, so wird man es nur als eine folgerichtige und treue Wahrnehmung jener von Herrmann gestellten Aufgabe verstehen dürfen, wenn die sog. *dialektische Theologie* nach dem Ende des ersten Weltkrieges »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« auf ihre Fahnen schrieb. Daß sie in diesem Zeichen über das alte Jahrhundert und seinen problematischen Ansatz bei der »fides« gesiegt hätte, läßt sich bis zum heutigen Tage nicht erkennen; vielmehr

⁹ W. Herrmann, Christlich-protestantische Dogmatik, 2., verb. Aufl. [1909], in: Schriften I, 311.

scheinen die alten Schwierigkeiten in neuer Gestalt aufzutreten, sofern sie das Verständnis des Wortes Gottes selber bestimmen.

Die dialektische Theologie hat als Theologie des Wortes Gottes nicht nur einen Graben gegenüber der sog. liberalen Theologie aufgerissen, sondern auch ihre freilich unterschiedlich bestimmte kritische *Verbindung* mit der Theologie der Lehrer zum Ausdruck gebracht. Eine teils offene, teils indirekte Anknüpfung an die Probleme, vor die sich Wilhelm Herrmann gestellt sah, zeigt die ausführliche Besprechung, die Rudolf Bultmann in der »Christlichen Welt« des Jahrgangs 1922 der zweiten Auflage des »Römerbriefes« von Karl Barth gewidmet hat¹⁰. Hier geben schon die Überschriften der acht Abschnitte zu erkennen, daß Bultmann das Werk Barths vorwiegend unter dem Aspekt des Glaubens prüft, und zwar in der Terminologie und Optik des gemeinsamen Lehrers Wilhelm Herrmann. Sie lauten: »1. Die Fragestellung. 2. Glaube und ›Erlebnis‹. 3. Der Glaube als Wunder. 4. Glaube und Bewußtsein. 5. Glaube und Logos. 6. Der Weg zum Glauben. 7. Der Christus. 8. Das Verhältnis zum Text.« Uns soll hier vor allem das Verhältnis von Glaube und Bewußtsein beschäftigen, wie Bultmann es darstellt und beurteilt.

Die Fragestellung, an der Barths »Römerbrief« orientiert ist, lautet nach Bultmann: »Worin besteht das Wesen des Glaubens?« (S. 120). Der Kampf Barths gegen Historismus und Psychologismus, gegen die doppelte Korrelation von Offenbarung und Geschichte einerseits, Glaube und Erfahrung andererseits geht, wie Bultmann hervorhebt, um die »Selbständigkeit und Absolutheit der Religion« (S. 119). »Keiner hat in unserer Zeit klarer aus diesem Selbstbewußtsein [sc. des lebendigen Glaubens] heraus die Eigenheit und Absolutheit der ›Religion‹ (des Glaubens!) verkündet als Wilhelm Herrmann, mit dem Barth hier ganz einig ist« (S. 121). Das trifft ohne Frage zu, wenn man Herrmanns Polemik gegen Religionsphilosophie und Religionspsychologie wie gegen die Mystik in Betracht zieht, von der Bultmann mit Recht sagt, sie sei nicht minder radikal als die Barths (ebd., Anm. 1). Wenn Bultmann aber in demselben Zusammenhang urteilt: »Was Herrmann ›Erlebnis‹ nannte, ist nicht das, wogegen Barth polemisiert«, so verbirgt sich in dieser eher fragenden als thetischen Behauptung ein bisher noch ungelöstes Problem der Anfänge dialektischer Theologie. Es ist das Problem, ob Barth den Glauben als Bestimmtheit des Bewußtseins oder der Existenz durch Gott und in Konsequenz dessen als Verhältnis des Menschen zu Gott versteht, wie es Herrmann tut und Bultmann nicht

¹⁰ R. Bultmann, Karl Barths »Römerbrief« in zweiter Auflage, in: Anfänge der dialektischen Theologie I: Karl Barth, Heinrich Barth, Emil Brunner. Hg. v. J. Moltmann, 2., erw. Aufl. ThB 17/I, 1966, 119–142.

anders möglich erscheint. Was aus diesem Frühwerk Barths heraus will, ohne daß es dort schon im ganzen in klarer Fassung vorläge, ist ohne Zweifel die gegenläufige Sinnrichtung, sofern die ganze Römerbrief-Interpretation an dem Rechtfertigungsspruch des göttlichen Wortes orientiert ist, wobei dessen Integration in das christologische Grundgeschehen in demselben Maße Schwierigkeiten bereitet, wie der negative Aspekt jenes Spruches akzentuiert ist. Dies läßt sich verdeutlichen an dem Schluß der Exposition des Themas von Röm 1,16–17:

»Die Treue Gottes ist es, daß er uns als der ganz andere, als der Heilige mit seinem Nein in so unentrinnbarer Weise entgegentritt und nadigeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen läßt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation. Wo die Treue Gottes dem Glauben des Menschen begegnet, da enthüllt sich seine Gerechtigkeit. Da wird der Gerechte leben.«¹¹

Wenn Barth hier vom Glauben als »Hohlraum« spricht, so kritisiert Bultmann:

»Schön ist der Ausdruck freilich nicht, und nicht einmal treffend, weil vom Standpunkt der historischen Anschaulichkeit aus der Glaube noch nicht einmal als Hohlraum sondern überhaupt nicht wahrgenommen werden kann. Nein, soll Glaube von unserm Bewußtsein aus beschrieben werden, so kann er nicht anders denn als Gehorsam, als Beugung, als Hingabe bezeichnet werden.« (S. 127).

Die Stellen in Barths Römerbrief, auf die Bultmann für diese seiner Meinung nach richtigere Charakterisierung des Glaubens verweist (S. 60, 64, 392f), betreffen lediglich den Folgesatz (Glaube als Gehorsam, Beugung, Hingabe), nicht jedoch den Bedingungssatz (Glaube als Bestimmtheit des Bewußtseins). Daß der Glaube von unserem Bewußtsein aus beschrieben werden soll, ist eine Aufgabe, die Bultmann für unumgänglich hält und in Barths Dialektik zwischen der »anschaulichen« und der »unanschaulichen« Seite des Glaubens ebenso unzweifelhaft vorausgesetzt wie unzureichend gelöst sieht. Die Paradoxie scheint Bultmann überspannt, wenn der Glaube nach seiner anschaulich-gesetzlichen Seite immer auch Hergang und Zustand sein, nach seiner unanschaulich-wunderhaften Seite dagegen jenseits des Bewußtseins liegen soll. Bultmann ist nicht ganz sicher, wie Barth das meint; darum sucht er das Verhältnis durch eine phänomenologische Deskription des Glaubens — ähnlich wie Wilhelm Herrmann in seinen Schriften nach der Jahrhundertwende — zu klären und sagt: »Vielleicht liegt die Unklarheit in Barths Begriff des ›Anschaulichen‹. Seine Polemik gegen den Glauben als Bewußtseinsinhalt (!)« — daran besteht also kein Zweifel — »beruht doch auch (?) darauf, daß er das Bewußtsein immer nur als psychischen Prozeß versteht, nicht als den geistigen Gehalt, der in solchem Prozeß ›anschaulich‹ wird« (S. 131).

¹¹ K. Barth, Der Römerbrief. 2. Aufl. in neuer Bearbeitung, 1922, 19.

Diese Unterscheidung zwischen dem Glauben als Bewußtseinsvorgang und dem Glauben als Bewußtseinsinhalt oder -gehalt wird von Barth, wie man wohl sagen darf, bewußt nicht getroffen, ja ihre Unterrichtung ist gerade die Pointe seiner kritischen Wendung gegen das Verständnis des Glaubens als »Erlebnis«. Denn Barth sieht sehr wohl, daß im Glaubensvorgang dem Glaubenden der Glaubensinhalt nicht bloß noetisch aufgehen, dh. »anschaulich« werden würde, sondern daß darin der Glaubensinhalt auch ontisch im Sinne eines puren Aktualismus aufgehen, dh. sich auflösen müßte, weshalb er sich dazu entschließt, den Glauben mangels einer klareren Bestimmung jenseits des Bewußtseins anzusiedeln. Bultmann erkennt die Problematik dieser rein negativen oder negierenden Bestimmung, die in Ausdrücken wie »Hohlraum« oder »Einschlagtrichter« angedeutet ist, versteht sie aber nicht primär als eine theologische Schwierigkeit, sondern als eine logisch-begriffliche Unklarheit, die es mit Hilfe der Unterscheidung von Noesis = intendierendem Akt und Noema = intendiertem Bedeutungsgehalt aufzuklären gilt. Es ist unbestreitbar richtig, wenn er sagt: »Die Inhalte unseres Bewußtseins haben Sinn und Geltung abgesehen davon, daß sie im Bewußtsein als Prozeß anschaulich (psychologisch und historisch verständlich) sind, ohne daß sie deshalb *jenseits* des Bewußtseins Existenz hätten« (S. 131f). Sehr wohl bestreiten läßt sich aber die Anwendung dieses Sachverhaltes auf das Verständnis des Glaubens, die folgt:

»So verliert doch auch der Glaube nicht dadurch seine Dynamik, daß er Bewußtseinsinhalt ist; ja er ist Glaube nur, sofern er das ist ... Im Sinne des Paulus wäre einfach zu unterscheiden zwischen Rechtfertigung und Glaube; Rechtfertigung: Gottes vor- oder überzeitliche Tat, Glaube: die paradoxe Tatsache der Aneignung der Rechtfertigung durch den Menschen (*diesen* Menschen) in seinem Bewußtsein« (S. 132).

Diese These läuft im Prinzip auf Herrmanns Auffassung von der Art und Struktur des Glaubens hinaus. Wir werden nun weiter fragen müssen, was sich aus der von Bultmann intendierten kritischen Fortsetzung und aus der von Barth intendierten kritischen Aufhebung der Theologie Herrmanns an Konsequenzen für die Ausbildung der jeweils eigenen Position ergibt.

III.

Fünf Jahre nach seiner Römerbrief-Rezension hat sich Rudolf Bultmann im fünften Abschnitt seines Aufsatzes »Zur Frage der Christologie« (1927) mit seinem »treu verehrten Lehrer W. Herrmann« ausführlicher auseinandergesetzt¹². In dieser Zeit liegt die Theologie

¹² R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, in: Glauben und Verstehen. Ges. Aufsätze I, 1961⁴, 85—113, hier 101—113.

Bultmanns in ihren systematischen Grundzügen bereits fest. Die Leitfrage dieser Auseinandersetzung ist die Frage nach der Struktur des Glaubens im Verhältnis zum *Worte Gottes als dem Wort der Verkündigung*. Bultmanns kritische Weiterbildung der Position Herrmanns lässt sich am besten im Anschluß an eine späte Äußerung Herrmanns aus dem Jahre 1912 in dem Vortrag »*Unser Glaube an Gott*« zeigen. Hier sagt Herrmann:

»Was die Reformatoren am Gottesglauben besonders hervorheben, ist das, daß ihnen der wirkliche Glaube an Gott, das Innewerden seiner Wirklichkeit, immer zugleich ein Erleben und Erleiden der Macht Gottes und ebenso immer eine freie Tat des Menschen ist, eine freiwillige Unterwerfung seines Willens unter den Gott, den er erlebt. Diese beiden inneren Vorgänge treten aber vereint immer da in Wirksamkeit, wo es sich um Vertrauen handelt. Hier ist die Sphäre, in der der Gottesglaube in uns erwacht, hier ist alles Irdische abgestreift, hier ist ein Übernatürliches gegeben, hier im Gebiet des sittlichen Lebens, der reinen Tat, ist reine Offenbarung möglich und wirklich.«¹³

Bultmann geht von der *Prämisse* aus, daß der Glaube das gehorsame Hören des Wortes Gottes ist, »des Wortes nämlich, daß ich ein Sünder bin, und daß Gott mir in Christus die Sünden vergibt« (S. 101). Seine Differenz von Herrmann sieht er vor allem darin, daß diese Prämisse bei Herrmann in einer eigentümlichen Unterbestimmung auftritt. Denn Herrmann übersah, indem er den Glauben auf die Evidenz des »inneren Lebens Jesu« gründete, ein Doppeltes: »1. die eschatologische Stellung, die Jesus nach dem Neuen Testament hat, . . . 2. daß der Glaube sich nur auf das Wort der Verkündigung gründet« (S. 106). Zu jener Prämisse, die die Funktion eines Obersatzes in der Theologie Bultmanns hat, tritt aber eine zweite Voraussetzung, die die Funktion eines Untersatzes einnimmt. Sie lautet:

»... Nur im freien Tun der Entscheidung vollzieht sich das Sein des Menschen als geschichtliches« (S. 101). In dieser Voraussetzung weiß sich Bultmann der Intention nach mit Herrmann einig, denn er betont in seinem Aufsatz »Das Problem der Hermeneutik« von 1950, »daß Herrmann gerade darum ringt (wenngleich in unzureichender Begrifflichkeit), menschliches Sein als geschichtliches zu begreifen«¹⁴.

Die geschichtliche Situation des Menschen, seine eigene Geschichte ist der Ort, an dem ihn das Wort der Verkündigung trifft und verständlich wird, und der Glaube ist die freie Tat der Entscheidung als die Entschiedenheit der Existenz im Wort und durch das Wort. Darum hält Bultmann den Ansatz Herrmanns bei der Weltstellung des Menschen für durchaus richtig: »Das Wort setzt voraus, daß ich in jenen Erleb-

¹³ W. Herrmann, *Unser Glaube an Gott* [1912], in: *Schriften zur Grundlegung der Theologie II. Mit Anmerkungen und Registern hg. v. P. Fischer-Appelt. ThB 36/II*, 1967, 252f.

¹⁴ R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen II*. 1961⁸, 211–235; hier 234.

nissen lebe, von denen Herrmann redet, und es setzt voraus, daß ich mich zur Wahrhaftigkeit gegenüber meinen Erlebnissen erziehe. Mit einem Wort: Das Evangelium setzt das Gesetz voraus, das mit meiner geschichtlichen Existenz gegeben ist« (S. 109). Die Evidenz dessen, was hier Gesetz genannt ist, fungiert offenbar in demselben Sinne wie bei Herrmann als negative Bedingung des Entstehens und Verstehens des Glaubens, während das im Wort der Verkündigung ergehende Evangelium in finaler Sinnrichtung die Gewißheit des Glaubens ereignet und begründet. Schärfer als Herrmann betont jedoch Bultmann, daß uns erst in der Verkündigung »unsere eigentliche geschichtliche Existenz im Miteinander von Ich und Du« erschlossen wird. »Sie bringt nichts in unser Leben hinein als ein neues Etwas. Sie öffnet uns nur über uns selbst die Augen — natürlich nicht zu einer Betrachtung, sondern so, daß dies Hören ein Ereignis unseres geschichtlichen Lebens ist und zur Tat der Entscheidung wird, so oder so. Sie qualifiziert damit unser Leben neu, so oder so, zum ›Leben‹ oder zum Tode« (S. 109).

Wenn also der Glaube als freie Tat der Entscheidung gegenüber dem Wort der Verkündigung zu denken ist, dann erwächst daraus, wie Bultmann folgerichtig feststellt, »die theologische Aufgabe, diese Tat des Glaubens gegen ihr Mißverständnis als Werk zu sichern, was Herrmann als noch offene Aufgabe bezeichnet hat« (S. 101). Beide knüpfen in der Weiterführung des Verständnisses, was der »erlösende« Glaube im Unterschied zum Werk des unerlösten Menschen bedeutet, an *Schleiermachers* »Reden« an¹⁵. Herrmann sucht das hier erreichte Verständnis des Glaubens oder der Religion zu vertiefen, indem er die Entstehung des Glaubens im Erlebnis des Vertrauens als einen Akt des geschichtlichen Lebens aufweist. Bultmann hebt dies mit dem Zitat hervor: »Ist der Glaube reines Vertrauen, so ist er für uns selbst freie Hingabe, die das reine Gegenteil einer willkürlichen Annahme ist. Er ist dann also wirklich in seiner Tiefe unser eigenes Werk.« Herrmann kann, wie wir sahen, terminologisch klarer auch sagen: freie oder reine Tat. »Ebenso aber wird er dann erlebt als das Werk eines Stärkeren, der uns innerlich bezwingt. In dieser erlebten Einigung von Abhängigkeit und Freiheit ist die Art wirklicher Religion, in der ein innerlich *selbständiges* Wesen geschaffen, also das schlechthin Unbegreifliche Ereignis wird.«¹⁶

Die damit gegebene Struktur des Glaubens als Übereinkunft von Abhängigkeit und Freiheit, Werk Gottes und Tat des Menschen stellt

¹⁵ R. Bultmann, Religion und Kultur [1920], in: Anfänge der dialektischen Theologie II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hg. v. J. Mölmann, ThB 17/II, 1963, 11–29; W. Herrmann, Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie [1912], in: Schriften II, 258–281, bes. 264–272.

¹⁶ W. Herrmann, Die Lage und Aufgabe der Dogmatik in der Gegenwart [1907], in: Schriften II, 16.

Bultmann nicht in Frage. Er verzichtet aber darauf, sie aus einem geschichtlichen Vorgang wie dem Vertrauen zu deskribieren, weil er der Auffassung ist, daß sie ursprünglicher *schon in der Struktur der Verkündigung* als der Gehorsamfordernden und ermöglichen Anrede des Wortes Gottes angelegt und nur in dieser Beziehung legitim entfaltet werden kann. Gerade so, aber auch nur so ist das Wort des Evangeliums das Angebot eines neuen Selbstverständnisses und zugleich die Ermöglichung der Preisgabe des alten, verfehlten Selbstverständnisses, in dem der Mensch darauf aus ist, seine Existenz durch eigenes Werk und Tun zu begründen. In diesem Sinne sagt Bultmann: »In Wahrheit aber ist im Glauben nicht ein gewisses Maß von Selbsttätigkeit gesetzt, sondern er ist Tat im eminentesten Sinne, dabei aber das *Gegenteil von jedem ›Werk‹*, jeder Leistung, weil die Tat des Glaubens gerade in der Negation alles die Existenz des Menschen begründenden Tuns besteht.«¹⁷

Die Problematik dieser Bestimmung des Glaubens aus seinem radikalen Gegensatz zum Werk besteht darin, daß der Schein entsteht und nicht mehr zu tilgen ist, als ob der Glaube eine ursprüngliche Funktion sei, denn seine kategoriale Bestimmung fließt ganz aus der Antithese gegen das Werk, ergibt sich also eigentlich nicht im ursprünglichen Konstitutionshorizont der »*promissio Christi*«, sondern bestimmt diesen umgekehrt in heimlicher Weise. In bestimmtem Sinne scheint der Glaube auch hier noch ein Werk zu sein, sofern es der Glaubende selber ist, der kraft der Ermächtigung durch das Wort des Evangeliums auf jede eigenmächtige Begründung seiner Existenz verzichtet.

IV.

Etwa zur selben Zeit wie Rudolf Bultmann hat sich auch *Karl Barth* in einem temperamentvollen Vortrag vom Mai 1925 über »Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann« mit der Theologie seines Marburger Lehrers auseinandergesetzt, von dem er sagt: »Herrmann war *der* theologische Lehrer meiner Studentenzeit.«¹⁸ Schon der Titel zeigt, daß Barth schärfert und anders als Bultmann die Theologie Herrmanns unter dem Aspekt ihrer Prinzipien oder ihres Ansatzes der kritischen Überprüfung für wert hält. Unter den fünf Punkten, in denen Barth nach der Darstellung der Grundzüge der Herrmannschen »Dogmatik«¹⁹ seine kritischen Bedenken vorträgt, ist in unserem Zusammen-

¹⁷ R. Bultmann, Art. *πίστις*. ThW VI, 221.

¹⁸ K. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, in: Die Theologie und die Kirche. Ges. Vorträge II, 1928, 240–284, hier 240.

¹⁹ W. Herrmann, Dogmatik. Mit einer Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann von M. Rade. Bücherei der Christlichen Welt 8, 1925.

hang vor allem der zweite von Bedeutung, der die Frage der Autopistie betrifft. Barth zitiert von Herrmann den Satz: »Sie [sc. die Gotteserkenntnis] ist nicht allgemeingültige oder beweisbare Erkenntnis, sondern der wehrlose Ausdruck des individuellen Erlebens.«²⁰ Damit ist gemeint, daß die Gotteserkenntnis keine Schöpfung des Denkens ist, die sich als rein vor der kritischen Frage der Vernunft ausweisen könnte oder müßte. Barth weiß sehr wohl zu würdigen, wie unablässig sich Herrmann um die kritische Destruktion jeder Form von rationalistischer Apologetik in Sachen der Begründung von Glaube und Theologie bemüht hat. Gleichwohl sieht er schärfer als Bultmann, daß gerade in Herrmanns Berufung auf das »individuelle Erleben« und der damit verbundenen puren Negation jener Anknüpfung noch ein zutiefst apologetischer Zug liegt. Doch wendet Barth diese kritische Bemerkung in den positiven Aspekt, der sein eigener ist, und sagt:

»Aber gerade das eben zitierte Wort weist vielleicht darauf hin, daß Herrmann auch in diesem Zusammenhang etwas ganz anderes sagen wollte, als er gesagt hat. Wie, wenn nun dieser letzte Versuch, das klaffende Loch der Unbegründbarkeit der Religion auszufüllen durch das ‚individuelle Erleben‘, auch noch preisgegeben würde in der Erkenntnis, daß diese GröÙe Autopistie wahrlich nicht in Anspruch nehmen, sondern nur *Hinweis* sein kann auf den wirklich in sich selbst begründeten Grund, der nun wirklich in keinem Sinn ‚Objekt‘, sondern unaufhebbares Subjekt ist? Wenn nicht der Mensch, auch nicht in seinem Erleben, soweit wie in seinem Denken, sondern — ja wiederum Gott selbst in *seinem* Wort das Datum wäre, mit dem die Dogmatik anzufangen hätte, aber wohlverstanden in keinem Sinn als Setzung unseres Bewußtseins, sondern als der sich selbst Setzende gegenüber unserem Bewußtsein und seinen Setzungen und nun in diesem definitiven, durch keinerlei Manipulationen mit dem Zirkel wieder aufhebbaren *Oberhalb* Gegenstand menschlicher Erkenntnis — *der* Erkenntnis, die nur als reine Selbsterkenntnis zu begreifen wäre, also Gott sich selbst zu erkennen gebend durch sich selbst — wenn es sich so verhielte, dann allerdings wäre die Herrmannsche Abwehr gegen Thomas wie gegen Eucken, gegen Kant wie gegen Troeltsch, wäre die Einfalt und die Monotonie seiner Lehre in sich sinnvoll.« (S. 269f).

Diese höchst dialektische Interpretation Barths läßt seine frühe und entschiedene Abkehr vom Ansatz der neueren Theologie bei der Weltstellung des Menschen erkennen. Gott selbst in seinem Wort ist das axiomatische Datum, mit dem die Theologie anzufangen und aufzuhören hat. Barth bestreitet damit im Prinzip, daß dem Menschen das Wesen der Wirklichkeit und damit auch seiner eigenen geschichtlichen Existenz in irgendeinem Sinne erkennbar ist. Er tut das nicht auf Grund eines radikalen erkenntnistheoretischen Skeptizismus, sondern auf Grund der in der Verkündigung der Kirche liegenden Voraussetzung, daß dem Menschen die Erkenntnis Gottes durch Gott selbst in seinem Wort erschlossen und als einzige wahre und wirkliche Erkenntnis

²⁰ W. Herrmann, Der Begriff der Religion nach Hermann Cohen [1916], in: *Schriften II*, 322.

in dieser vergehenden Zeit und Welt gegeben ist. In dieser Erkenntnis liegt das unverlierbare Recht zur Freiheit des Denkens und Lebens von aller Selbstbezüglichkeit beschlossen. Die Aufgabe, die damit gestellt ist, liegt in der Wahrnehmung des Grundgeschehens rechter Predigt, deren Legitimität ebenso nur vorausgesetzt werden kann wie die Wirklichkeit der Erkenntnis des Wortes Gottes. Unter diesem Gesichtspunkt stehen ausdrücklich bereits Barths »Prolegomena zur christlichen Dogmatik« von 1927, wie der Leitsatz des zentralen § 7 ausweist: »Der Sinn und die Möglichkeit der Dogmatik ist das Wort Gottes. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes beruht aber schlechterdings in sich selber. Wir erkennen sie, indem wir in ihr erkannt sind. Wir können sie also nur beweisen, indem wir ihren Selbstbeweis anerkennen. Wir anerkennen ihn damit, daß wir mit ihr zu denken anfangen, fortfahren und nicht aufhören.«²¹ In der folgenden Exposition des Leitsatzes, in der Barth sich mit den verschiedenen Variationen des anthropologischen Ansatzes der neueren Theologie auseinandersetzt, wird verdeutlicht, daß das Entstehen, Verstehen und Bestehen des Glaubens als der Erkenntnis des Wortes Gottes allein in der trinitarischen Gestalt dieses Wortes selber gründet und nur dadurch bedingt wird.

Wenn Barth so sehr auf dem Externum, auf der »Gegenständlichkeit« des Wortes in seiner trinitarischen Relation und damit auf der Gegenständlichkeit des Glaubensgrundes besteht, dann will er damit gerade die Unauflöslichkeit des Wortes wahren. Der Glaube kann nur deshalb auf das Wort glauben und im Wort gründen, weil das Wort nicht im Glauben aufgeht, sondern ihm souverän vorausliegt und vorauseht. Barth richtet damit nicht, wie zuweilen vermutet wird, eine Externität hinter dem Wort auf, weil es sich hier nicht um eine Gegenständlichkeit a se handelt, sondern um das Wort als Prädikat des Namens und der Geschichte Jesu Christi selber. Das in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi beschlossene und im Wort des Evangeliums offenbare und insofern durch sich selbst erkennbare Grundereignis der Verkündigung ist das Thema, dem die Theologie nachdenkt und dem es gerade dann nachzudenken gilt, wenn die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens gestellt wird. Dieses Wort als Urteilsspruch geht auf die Urteilskonformität des hörenden Menschen aus. Es zielt sehr wohl auf den Glauben, macht Mut zum Glauben und will ihn hervorrufen, aber gerade so, daß es den Glauben weder bei sich selbst behaftet noch mit sich selbst allein läßt. Vielmehr bindet es den Glauben an den Gott dieses Wortes, an den Gott, der nicht nur redet, sondern als Redender so handelt, daß der Glaube sich auf ein Gewisses, Festes, Beständ-

²¹ K. Barth, Die christliche Dogmatik im Entwurf I: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik, 1927, 82–112, hier 82.

diges verlassen kann, daß er sagen kann: Christus ist wirklich für mich gestorben und auferweckt worden, selbst wenn ich — zugespitzt gesagt — nicht glauben kann, ich kann mich darauf verlassen. Gegenständlichkeit des Wortes besagt also, daß wir es je nur in der Bitte um den Heiligen Geist als gegenständliches haben, so daß wir uns darauf verlassen können und selbstverständlich nicht darüber verfügen. Diese Koinzidenz von Grund- und Gegenstandsrelation des Glaubens hat auch Herrmann angestrebt, und zwar ebenfalls im Hinblick auf die Person Jesu Christi. Es bleibt der Frage nachzugehen, was es bedeutet, daß Herrmann diese Übereinkunft durch die Macht des persönlichen Lebens Jesu, Barth aber durch die Macht des Heiligen Geistes, dessen Subjekt Christus als der Sohn Gottes ist, geschaffen sieht²². Das Problem des dritten Artikels als das Problem des »Wesens des christlichen Glaubens« reicht aus dem letzten Jahrhundert bis in die gegenwärtige Theologie hinein.

V.

Versteht man in Übereinstimmung mit den Reformatoren den Glauben als »fides apprehendens Christum« oder als »fides promissionis Christi«, dann besagt diese Formel, daß eine Korrelation zwischen »promissio« und »fides« besteht, und sie verlangt, daß die Sinnrichtung dieser Korrelation klargestellt wird. Zwei Bedeutungsmöglichkeiten haben sich hier ergeben. Einmal kann die Verhältnisbeziehung vom Pol der »fides iustificans« aus geklärt werden. Dann steht in Frage, inwiefern *der rechtfertigende Glaube* in Korrelation zur göttlichen Verheißung des Evangeliums in uns mit Gewißheit Ereignis werden kann. Diese Frage zielt auf die Bedingung der Entstehung und die Begründung der Gewißheit des Glaubens im Verhältnis zur Verheißung des Evangeliums. Das Evangelium läßt sich wiederum denken im Unterschied zum Gesetz und im Bezug auf Christus. Das *Gesetz* kann verstanden werden als Gebot und Aufgabe des Verhältnisses des Menschen zu Gott abgesehen von seiner Offenbarung in Christus. Diese Aufgabe schließt ein die Erkenntnis der wahren Bestimmung des Menschen in seinem ursprünglichen Wesen. Ob dem Menschen diese Erkenntnis in einem eindeutigen Sinne überhaupt möglich ist, steht dahin; jedenfalls ist es ihm in den widerstreitenden Bedingungen seiner Weltstellung nicht gegeben, sie selbst zu realisieren. Diese Erkenntnis wiederum führt daher auf die Frage nach dem ursprünglichen Werden der wahren Bestimmung des Menschen. Oder anders ausgedrückt: Aus der Erkenntnis des Wesens

²² Vgl. hierzu J. M. Robinson, Das Problem des Heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann, Theol. Diss. Basel, 1952.

der Gerechtigkeit ergibt sich die Frage nach dem Werden der Gerechtigkeit für den Menschen. Insofern thematisiert das Gesetz, wenn es als Aufgabe des Verhältnisses des Menschen zu Gott verstanden wird, zugleich das Problem des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst.

Demgegenüber wird das *Evangelium* verstanden als Kundgabe des Verhältnisses Gottes zum Menschen auf Grund und in Kraft seiner Offenbarung in Christus. Diese Kundgabe gewährt die Gewißheit der wahren Bestimmung des Menschen in seinem ursprünglichen Wesen. Die Begründung dieser Gewißheit ist die Antwort auf die Frage nach dem ursprünglichen Werden der wahren Bestimmung des Menschen. Oder anders ausgedrückt: Durch die Kundgabe des Evangeliums wird im Menschen die Gerechtigkeit aufgerichtet, auf die ihn das Gesetz als Aufgabe immer nur ausrichtet. Insofern enthält das Evangelium, wenn es als Zurechtbringung des Verhältnisses des Menschen zu Gott verstanden wird, zugleich die Lösung des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst. So ist also das Gesetz im Unterschied zum Evangelium als die Bedingung der Entstehung des Glaubens gedacht, wie das Evangelium im Bezug auf Christus als die Begründung der Gewißheit des Glaubens verstanden ist. Der rechtfertigende Glaube gilt in diesem Sinne als die eigentliche Bestimmung menschlicher Existenz. In der hier angedeuteten Richtung wird stets die Antwort liegen müssen, wenn die Frage lautet, inwiefern der rechtfertigende Glaube in Korrelation zur göttlichen Verheißung des Evangeliums in uns mit Gewißheit Ereignis werden kann. Die Verhältnisbeziehung von »*promissio*« und »*fides*« ist dann im finalen Sinne geklärt. Das bedeutet, zugespitzt gesagt: Die »*promissio divina*« ist Mittel zum Zweck der »*fides iustificans*«.

Eine andere Bedeutungsmöglichkeit der Korrelation von »*promissio*« und »*fides*« ergibt sich, wenn die Verhältnisbeziehung vom Pol der »*promissio Christi*« aus geklärt wird. Dann steht in Frage, inwiefern die göttliche Verheißung des *Evangeliums* in Korrelation zum rechtfertigenden Glauben für uns mit Gewißheit Ereignis ist. Diese Frage zielt auf den einheitlichen Grund der Geltung des Evangeliums als Vergebung der Sünden wie der Präsenz der vergebenden und rechtfertigenden Gnade im Wort des Evangeliums, an das sich der Glaube hält. Auch hier ist das Evangelium zu verstehen im Unterschied zum Gesetz und im Bezug auf Christus. Aber das *Gesetz* kommt hier weder als Gebot noch als Lehre, sondern als Urteil in Betracht. Das *Gesetz* wird hier nicht so zu verstehen sein, daß es erstens den Menschen über das Wesen seiner wahren Gerechtigkeit belehrt, ihm zweitens diese Gerechtigkeit als Zweck und Ziel der Gesetzeserfüllung gebietet und ihm drittens sein Unvermögen dazu als innere Unmöglichkeit der selbsteigenen Rechtfertigung aufdeckt. Denn es gilt: *iustitia Dei non est finis legis*. Es muß vielmehr in seinem judizialen Sinne verstanden werden als die vernich-

tende Identifikation der Sünde oder als die Verurteilung des Sünder zum ewigen Tod. In dieser Bedeutung bringt das Gesetz nicht die fehlende Kraft des Menschen zur Gesetzeserfüllung an den Tag, sondern elementarer die im praktischen Umgang des Menschen mit dem Gesetz liegende Perversion der göttlichen Zwecksetzung und Wesensbestimmung des Gesetzes, sofern der Zweck, den der Mensch mit dem Gesetz verfolgt, nicht dem Sinn entspricht, den Gott seinem Gesetz beigelegt hat. Als Urteil Gottes deckt das Gesetz nicht die fehlende Kraft, sondern das verfehlte Ziel des Menschen auf, durch sein Verhältnis zu Gott sein Verhältnis zu sich selbst ins Reine bringen zu sollen. *Finis legis non est iustitia, sed peccatum.* In diesem Sinne, als Urteil Gottes über den Sünder, ist das Gesetz die notwendige Voraussetzung für die subjektive Geltung des Evangeliums, dessen Verheißung darin besteht, daß es als Freispruch Gottes dem Sünder die Schuld des verwirkten Lebens abspricht und ihm das Recht zum ewigen Leben zuspricht.

Diese göttliche Verheißung des *Evangeliums* als Vergebung der Sünden hat Christus und dh. Gott selbst in Christus begründet und in Kraft gesetzt, so nämlich, daß Christus durch seinen Eintritt in die Welt der Sünde den Todesfluch des Gesetzes auf sich gezogen und durch sein Eintreten für die ganze Sünderwelt den Lebensspruch des Evangeliums in sich verankert und beides im Wort des Evangeliums als Gottes vergebende und rechtfertigende Gnade für uns präsent gemacht hat. In diesem Sinne ist das göttliche Todes- und Lebensgeschick Christi, dh. aber der gekreuzigte und auferstandene Christus selbst der einzige zureichende Grund der Präsenz der vergebenden und rechtfertigenden Gnade Gottes im Wort des Evangeliums. Dieses Wort ist darum selbst und ganz Gottes Gnade, und Gottes Gnade für uns ist ganz allein dieses Wort. Es gibt nicht zwei Gründe des Glaubens. Der rechtfertigende Glaube aber besteht darin, daß er Gott auf dieses und kein anderes Wort und also gegen das rechtmäßige Urteil des Gesetzes glaubt. Der »*promissio Christi*« verbunden, ist die »*fides iustificans*« unsere ganze Gerechtigkeit, die der Ergänzung weder fähig noch bedürftig ist, denn das Wort des Evangeliums, an das sich der Glaube hält, ist Gottes ganze Gerechtigkeit selbst. *Iustitia Dei est finis evangelii.* Der Glaube als Gerechtigkeit liegt hier ganz und gar in der Verheißung des Evangeliums beschlossen, und darum kann sie niemals im Verhältnis des Glaubens zu ihr aufgehen. In der hier angedeuteten Richtung muß also die Antwort liegen, wenn die Frage lautet, inwiefern die göttliche Verheißung des Evangeliums in Korrelation zum rechtfertigenden Glauben für uns mit Gewißheit Ereignis ist. Die Verhältnisbeziehung von »*promissio*« und »*fides*« ist dann im *konsekutiven* Sinne geklärt. Das bedeutet, daß die Aussagen über den Glauben den Aussagen über das

Evangelium nur als Konsekutivsätze folgen können. Der Glaube kann also nicht als Verhältnis des Menschen zu Gott verstanden werden, sondern er ist das ursprüngliche Innwerden und Anwesen des Verhältnisses Gottes zum Menschen im äußeren Wort des Evangeliums²³.

²³ Vgl. hierzu auch den Abschnitt »Von der Wörtlichkeit des Glaubens« in der grundlegenden Untersuchung von H.-G. Geyer, Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons, 1965, 215—245.

WALTHER FÜRST

DAS GUTE WERK DER PREDIGT¹

Von der Effektivität des Wortes

I.

Wenn das mir gestellte Thema die Predigt in reformatorischer Terminologie als ein »gutes Werk« bezeichnet, trifft es eine weittragende Entscheidung. Gute Werke sind darin gut, daß sie keine rettende, rechtfertigende oder erlösende Kraft und Funktion beanspruchen; sie werden getan nicht *um* das Heil herbeizuführen, sondern *weil* es herbeigekommen ist. Das bedeutet für die Predigt: als gutes Werk kann sie nicht als heilsnotwendig oder heilswirksam bezeichnet, nicht als Gnadenmittel oder Sakrament ausgegeben oder gar zum eschatologischen Ereignis überhöht werden — kurz: sie kann nicht identifiziert werden mit dem Wort Gottes, das allein heilswirksam und heilsnotwendig ist. In die Entscheidung stellt, Glauben schafft und zur Buße führt Gottes Wort, wo immer es ergeht. Wiewohl die Predigt dafür nicht ohne Bedeutung ist, sofern Gottes Wort sich mit ihr identifiziert, kann es nicht ihre Aufgabe sein, es dorthin zu bringen; beabsichtigte sie diesen »Effekt«, so würde sie ihn am sichersten verhindern. Zwar will Gott laut seiner Verheißung in ihr — nicht nur, aber auch in ihr — zu Wort kommen, doch kann sie selbst nicht Gottes Wort sein wollen. Zwar ist sie ein von Gott gewirktes, jedoch in sich selbst kein göttliches, sondern ein menschliches Werk. So ist es ihre Aufgabe, nicht Gottes Wort, sondern echtes und rechtes Menschenwort zu sein; darin hat sie ihre Ehre und ihre Würde. Was sie tun kann und mit dem nötigen Fleiß und der ihr möglichen Umsicht auch tun soll, ist das Verständlichmachen des Evangeliums in der ihm eigenen Logik und Klarheit, in seiner Bedeutsamkeit für die jeweiligen Zeitgenossen. Weil das allgemein verständliche Evangelium aber nicht allgemein erkennbar ist, liegt es nicht in ihrer Macht, zur Erkenntnis Gottes und also zum Glauben zu führen, »Glauben, Buße und Geist auszuteilen« (so M. Josuttis, Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart), Exorcismus zu üben (wie

¹ Das Thema dieses Vortrags stellte ein Pfarrkonvent, vor dem er in Schmie bei Maulbronn am 27. 10. 1970 gehalten wurde. Er wird hier in überarbeiteter Form wiedergegeben.

bei G. Wingren und leider auch bei R. Bohren zu lesen ist). Worum es geht, hat E. Lange so ausgedrückt: es liege sehr wohl in der Kompetenz der Predigt, die Verständigung über das Evangelium, nicht aber das Einverständnis der Hörer herbeizuführen, das in keinem Fall gemacht, sondern immer nur gegeben werden kann. Dazu bedarf es selbst im säkularen Bereich der Geistesgegenwart.

Damit ist zwischen der *Verheißung* der Predigt und deren *Aufgabe* eine Unterscheidung getroffen, die sorgfältig zu beachten ist, keinesfalls aber zu einer Trennung zwischen beiden führen darf. Denn die Aufgabe setzt die Verheißung voraus, daß Gott in der Predigt sein eigenes Wort sprechen will. Die Predigt steht im Dienst dieser Verheißung. Ihr Motiv und Ziel ist Gottes Wort, das sie weder zu schaffen noch zu wiederholen noch fortzusetzen, das sie aber in einer menschlichen Entsprechung zu bezeugen hat. Mit dem Begriff der Entsprechung hat K. Barth in seiner Versöhnungslehre die Aufgabe alles christlichen Zeugnisses in Wort und Tat, dem er die Predigt einordnet, bestimmt. Noch zurückhaltend hat er in der KD das Bild gebraucht, das Zeugnis der Gemeinde sei wie das Entstehen des Echos auf einer Wand, das auf die Präsenz der originalen Stimme notwendig angewiesen sei; er sprach auch von einem Spiegel, der das Spiegelbild nur reflektieren könne, wenn das Original selbst in den Spiegel fällt. In der »Einführung in die Theologie« dominiert immer wiederkehrend das Bild von Echo und Spiegel. Das Original, dessen Präsenz auf Grund der Verheißung vorausgesetzt ist, ist Jesus Christus als der auferstandene Gekreuzigte, der in Person das eine Wort Gottes ist, das spricht, ohne daß wir es zum Sprechen erst bringen könnten oder müßten — der das eine Sakrament ist, neben oder nach dem ein anderes Sakrament oder sakramentales Geschehen keinen Platz hat. Als der Gegenwärtige ist er der analogans, der uns befreit, seine analogati zu sein und zu werden. Wem er sich zu erkennen gibt, den macht er sich gleichförmig: zu einem menschlichen Gleichnis seines eigenen göttlichen Seins. In der Angewiesenheit auf den lebendigen Christus liegt die Schwachheit — die zu rühmende Schwachheit — wie die Kraft der Predigt. Der Glaube an seine Gegenwart bewahrt uns davor, daß wir an eine »Selbstmächtigkeit des Kerygmas« glauben — nach Barth »eines der ungeheuerlichsten Mythologeme aller Zeiten« — und vergessen, daß wir ohne Jesus auch in und mit unserer Predigt nichts tun, mit ihm aber einiges tun können und sollen. Die ihn bezeugende Gemeinde ist als sein Gleichnis eine — nicht die einzige — Weise des Existierens Jesu Christi in der Welt.

Das Verhältnis von Predigt und Gottes Wort kann nun genauer präzisiert werden. Als Menschenwort kann die Predigt Gottes Wort — den Christus praesens — nicht vorführen, nicht präsentieren oder repräsentieren, nicht ver-gegenwärtigen. Sie kann es nicht, weil sie es

nicht muß: seine Gegenwart ist ja ihre Voraussetzung, die sie möglich und somit allerdings notwendig macht. Sie kann nur alles tun, um dem von Gott gesprochenen Wort Antwort gebend zu entsprechen. Diese Entsprechung bezieht sich zunächst auf den Inhalt der Predigt, der dem jeweils zu hörenden und zu findenden Wort Gottes adäquat sein muß. Das genaue Hören auf die Schrift, die die Distanz zwischen Gott und Menschen offenhält, die dogmatische Reflexion, die anleitet, das Gehörte zu verantworten, ein wenig Menschenkenntnis und die prophetische Erkenntnis und Beurteilung der Situation, die homiletische — auch rhetorische — Sorgfalt und Kühnheit haben hier ihren Ort, das Alles zusammen mit dem Gebet, das gerade nicht ins fromme Getto hinein, sondern aus ihm herausführt. Denn entsprechen muß auch die Existenz des Predigers, die von seinem Wort nicht abgelöst werden kann. Was er sagt, muß in seinem Tun und Leben seine Deckung finden. Sein Wort geht ins Leere, wenn nicht sein Tun mitredet, sondern dagegenspricht. Dieses kann so laut dagegenschreien, daß die ausgesprochene Wahrheit sofort zur Lüge wird. Die Gegenwart Jesu schenkt und fordert die ganze, ungeteilte Gerechtigkeit, die — nach Mt 5 — sichtbar werden soll, nie aber — nach Mt 6 — um der Sichtbarkeit willen getan werden darf. Das heißt: die allerdings geforderte Heiligung des Predigers darf nie zum Gegenstand und Inhalt der Predigt werden. Der brauchbare Spiegel des Wortes Gottes, der kein verzerrtes oder entstelltes Bild reflektiert, kann er nicht sein, wenn er sich selbst bespiegelt. Daß die Existenz des Predigers auf die Existenz der Gemeinde, die die Predigt zu be- und zu verantworten hat, unablösbar bezogen ist, sei hier schon angedeutet. Die dem Wort Gottes in den angegebenen Weisen entsprechende Predigt hat die Verheißung, daß Jesus Christus als Gottes eigenes Wort in ihr sich spiegelt und aus ihr widerhallt: so, daß im Spiegel, in den er sein Bild fallen läßt, er selber sichtbar wird; so, daß im Echo, das seine Stimme hervorruft, er selber hörbar wird — nicht direkt, aber indirekt er selber und seine eigene Stimme. Denn nicht nur bricht sich das Licht Jesu Christi im Spiegel, sondern er stellt auch den Spiegel in sein Licht, um ihn zu beleuchten und zu erhellen. Ohne Bild geredet: wie er in der Predigt sich selbst zu erkennen gibt, so gibt er auch die Predigt als das gute, ihm entsprechende Werk, das er als solches anerkennt, zu erkennen. *Er* gibt zu verstehen, daß sie unverwechselbar von ihm geredet hat. Andernfalls müßte sie in der Vieldeutigkeit bleiben, über die kein menschliches Wort als solches hinauskommt — jedenfalls in der Relation zu Gottes Wort. Auf die Rechtfertigung durch Gott selbst bleibt die Predigt angewiesen, auf den Beweis des Geistes und der Kraft, der ihr selbst nicht inhärent ist.

II.

Die Einordnung der Predigt in die guten Werke (also ihre Behandlung in der Ethik) wehrt einer Übersteigerung der Predigt, die, indem sie zuviel von ihr sagen will, in Wahrheit zuwenig von ihr sagt, die Predigt mit zu hohen Ansprüchen belädt und die ihr gegebene Verantwortung verkennt. Der Vorzug der Bullingerschen Formel: »praedicatio Verbi Divini est Verbum Dei« (Conf. Helv. post.) ist das in dem »est« implizierte Interesse an der Gegenwart Christi; ihre Lücke ist die mangelnde Reflexion über das Verhältnis göttlichen und menschlichen Tuns. Zwar setzt die Predigt Gottes gegenwärtiges Handeln voraus und zielt sie darauf hin, doch ist sie selbst kein göttliches Handeln, auch keine Mischgestalt von göttlichem und menschlichem Tun. Ihre Ehre hat sie darin, daß sie unter der genannten Terminierung ein wahrhaft menschliches Tun ist: ein Tun von Menschen, denen Gott die Ehre erweist, sie bei seinem eigenen Tun dieses bezeugend mittun zu lassen. Als menschliches Tun unterliegt die Predigt der Kritik: nicht kritisch gehört würde sie gar nicht gehört; die Mahnung »prüft die Geister!« erstreckt sich sogar auf die Schrift und erst recht auf die Predigt. Als Rede von Menschen ist die Predigt in die Diskussion einzubeziehen (nicht durch Diskussion zu ersetzen). Als menschliches Tun ist die Predigt auch nach ihrer »Effektivität« zu befragen, womit ich zu dem in seiner Rede vom »Wort« freilich nicht ganz eindeutigen Untertitel des Themas komme. Es kann jetzt nicht darum gehen, mit Hilfe einer Sprachphilosophie die Wirksamkeit oder Mächtigkeit des Wortes festzustellen oder in Frage zu ziehen und sie gegen die Beredsamkeit der Tat — oder diese gegen jene — auszuspielen. In Annäherung an existentielle Theologie im Protestantismus beginnt neuere katholische Worttheologie, sich eines solchen Unterbaues bedienend zu erwägen, ob nicht eine »Heilswirksamkeit der Predigt« zu behaupten und darum die Predigt als das eigentliche Sakrament anzusprechen sei. Wir übersiehen nicht den Fortschritt, den diese Fragestellung innerhalb eines sakramental-hierarchischen Denkens bedeutet, beteiligen uns aber nicht an dieser Alternative. Uns geht es um das — sehr aktuelle — Problem, was Effektivität im besonderen Fall der Predigt, des christlichen Zeugnisses überhaupt, bedeuten und nicht bedeuten kann. Mag man allgemein die Macht des Wortes behaupten, die trotz alles Wortverschleißes unbestreitbar ist — Worte sind immer auch Taten, beleben oder kränken, erfreuen, schmerzen oder ermüden — oder mag man die heute festzustellende Sprachlosigkeit und Entwertung des Wortes betonen: den Glauben kann kein Wort der Welt von sich aus geben und keines kann ihn verhindern, wenn ihn zu geben Gott seiner sich bedienen will. Non res sermoni, sed sermo rei subiectus est (Hilarius von Poitiers).

Wie keine Sprache des Wortes Gottes mächtig ist, gibt es auch keine, deren Gott sich nicht bedienen könnte. Die Frage ist immer die, ob das Evangelium die Sprache oder ob die Sprache das Evangelium erobert. K. Barth schrieb in seiner »Einführung in die Theologie« (198f) über die — notabene: immer weltliche — Sprache der Verkündigung:

»Zwei Bedingungen wird diese zu erfüllen haben: sie muß, um auf *Gottes* Wort an den Menschen hinzuweisen, den Charakter einer *Aussprache* — und sie muß, um auf Gottes Wort an den *Menschen* hinzuweisen, den Charakter einer *Ansprache* haben. Sprache seiner Verkündigung kann sie nur sein, indem sie sich im Blick auf den Ursprung ihrer Aussage höchst außergewöhnlich, im Blick auf deren Absicht zugleich ganz gewöhnlich ausdrückt, indem sie feiertäglich und alltäglich, sakral und profan redet, indem sie die Geschichte Israels und Jesu Christi *nacherzählende* und eben sie in das Leben und Treiben des heutigen Christen und Menschen *hinein*-erzählende, indem sie sachlich durch Exegese und Dogmatik belehrte und formal durch die jeweils brauchbarste Psychologie, Soziologie und Linguistik gewitzigte Sprache — indem sie Sprache Kanaans und ägyptische und babylonische, jeweils ›moderne‹ Umgangssprache ist.«

Versteht man unter dem Effekt der Predigt den Glauben, dann ist die Frage nach der Effektivität falsch gestellt. Denn *dieser* »Effekt« ist weder machbar noch meßbar, weder zu kontrollieren noch zu vermissen. Es gibt kein Kriterium, das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des Glaubens festzustellen außer dem Glauben selbst. Es gibt keine Methode, die den Glauben schaffen könnte. Dazu kann Gott auch die schlechteste Predigt benützen. Ich spreche damit nicht zugunsten der schlechten Predigten, spreche aber gegen die um sich greifende Meinung, der Glaube könne totsicher programmiert, Unglaube, Häresie und Verrat in der Kirche könnten bombensicher wegprogrammiert werden. Durch psychologische und soziologische Methoden, durch Linguistik und Kybernetik glaubt man, den angeblich lernbaren Glauben mit Sicherheit herstellen zu können — glaubt man, den Menschen zum Glauben trimmen, zur Liebe trainieren und zur Hoffnung motivieren zu können. Den Glauben verspricht man sich als Effekt gezielter Information, die mit Verkündigung identifiziert wird, um diese zu ersetzen. Was aber versteht man unter Glaube, unter Liebe, unter Hoffnung? Nichts Anderes als die Stabilisierung, die Sozialisierung und die Emanzipierung des Menschen, dh. aber einen habitus des Menschen und der Gesellschaft, wie er nur das Ergebnis der Gesetzespredigt sein könnte. Im Schatten und unter der Regie des Evangeliums hätte diese ein Recht, müßte sie aber den genannten Verwechslungen wehren, durch die das Evangelium selbst zum Gesetz gemacht wird: der Trost der Gnade, der immer zugleich tödendes Gericht ist, wird einlinig und falsch als Identitätsfindung des Einzelnen verstanden; die Liebe wird zum Gesetz der Mitmenschlichkeit verkehrt, das man ohne einen Funken Liebe erfüllen kann, und soll aggressionsmildernd in die Gesellschaft einglie-

dern; die evangelische Freiheit wird mit einer ideologischen Utopie gleichgesetzt und an diese verkauft. Glaube, Liebe und Hoffnung werden zu moralischen Werten; betrügerisch wird mit christlichem Etikett verzerrt, was man ohne Glauben haben kann und, wenn nicht hat, so doch zu haben meint. Das Evangelium wird verraten und um seine politische, auch gesellschaftskritische Wirkung gebracht, wenn es — vorgeblich, um effektiv gemacht zu werden — mit philosophischen, heute mit gesellschaftstheoretischen und politischen »Werten« gleichgesetzt wird.

Wenn auch bei unterschiedlichen Zielvorstellungen treffen sich in solcher Sicht Volkskirchenideologen und Revolutionstheoretiker. An der Erhaltung der vom Staat privilegierten Volkskirche sind beide interessiert, da diese die sozioökonomische Grundlage der Kirche ist, ohne die sie nicht wäre (weil nicht an den Herrn der Kirche geglaubt wird, von dem sie ihr Leben erhält, muß man den äußeren Bestand zur conditio sine qua non ihrer Existenz machen), und das Mistbeet, von dem die kirchlichen »Funktionäre« leben. Die Einen wollen die Volkskirche verstanden haben als »Dienstleistungsbetrieb der Gesellschaft«, der die dieser notwendigen »Werte« zu vermitteln habe (Volk und Staat moralisch zu untermauern habe, wie man einst sagte) und an »Knotenpunkten des Lebens« wie Geburt, Hochzeit, Krankenbett und Grab, wo die Gesellschaft sich nicht engagiere, stabilisierend zur Stelle zu sein habe; bei dieser Sicht entscheidet zuletzt der Staat darüber, ob die Kirche den vorliegenden »Bedürfnissen« gerecht wird und das Gefragte liefert, und also über das Lebensrecht der Kirche. Die sog. Kasualien erfahren eine unerwartete Aufwertung, weil sie die häufigste Gelegenheit zu stabilisierender Bedienung geben; hier sind die »personal-intensiven Kontakte« am dichtesten, die zum Selbstzweck — zum alleinigen Zweck werden. Im Sinn der »Wertvermittlung« wird der Predigt ein bescheidenes Recht noch zuerkannt, wiewohl sie als eine voröffentliche Form der Kommunikation und wegen des immer geringer werdenden Kirchenbesuchs reichlich »ineffektiv« ist. Man rät, nicht viel Zeit und Kraft darauf zu verschwenden; die Massenmedien geben bessere Möglichkeiten der Information. Die Andern gehen auf dieses Konzept gern ein, weil man die Hämmel füttern muß, die man schlachten will; man weiß auch, daß die Kirche nicht über Nacht so verändert werden kann, wie es vorschwebt, nämlich zum Vortrupp der fascinierenden Utopie eines marxistisch-romantischen Zukunftsglaubens. Bis der Pfarrer Funktionär dieses revolutionären Programms sein kann, soll er einstweilen die christlichen Worte noch gebrauchen als »Reizworte« im Dienst »symbolischer Interaktion«, sich tarnend, bis Macht und Geld der Kirche in die richtigen Hände gekommen sind. Die »biblische Tradition« läßt man nicht fallen, biegt sie aber — voran die alttestamentliche Prophetie — um zum Komplizen jener »kritischen Theorie«, indem man sie als sozialrevolutionäre Utopie versteht. So wird die Bibel zur Partei Lenins und Maos, wird das Evangelium gefesselt, daß es nicht mehr Partei ergreifen kann, wie und wo das nötig wird. Der Unterschied zu den Volkskirchlern ist bestenfalls ein gradueller; ob man mit oder ohne diese Absicht verschleiert und verfälscht, ist im Effekt dasselbe. Macht man aus dem Glauben Moral, hat man ihn faktisch abgeschafft, und wenn man ihn abschafft, verfällt man einer Moral, wie unmoralisch diese sich auch gebärdet.

Daß diese neuesten Errungenschaften so neu gar nicht sind, bleibt dem nicht verborgen, der die Theologiegeschichte unseres Jahrhunderts im Blick hat. Nicht zum ersten Mal meint man, mit dem Glauben umgehen und ihn wirksam machen zu können; dadurch wird er so ent-

stellt und zerstört, daß man ihn nur noch wegwerfen kann — wie das Kind den zunächst bewunderten Schmetterling, dem es, ihn in die Hand bekommend, Glanz und Farbe nimmt. Ausgelöst wurde die Frage nach der Effektivität der Predigt durch die andere, seit langem, schon in Harnacks »Wesen des Christentums« geisternde Frage, was mit dem Christentum heute »noch« anzufangen sei. Damit, daß man diese Frage apologetisch zu beantworten sucht, wie theologische Produktion das seit Jahrzehnten wieder tut, gibt man alles verloren — ist alles schon verloren. Das mußte enden mit dem Bankrott der Theologie, den noch radikaler als J. Kahls »Elend des Christentums« G. Ottos »Vernunft« anmeldet.

Man soll nicht übersehen, daß die so erstrebte oder erzwungene »Effektivität« christlicher Rede sehr wohl ihren »Effekt« hat. Was man erreicht, ist die Zerstörung jeder Freiheit, die Entmündigung und Versklavung des Menschen und damit die Barbarisierung der Gesellschaft, der man »Emanzipation« verspricht. Wo man das Evangelium zum Mittel zum Zweck macht, kommt es zu einer schnöden Mißachtung des Menschen, der zum Erziehungsobjekt herabgewürdigt wird. Wo das Gesetz regiert, muß der Mensch in ein Prokrustesbett gespannt werden, ehe er glauben — nein, daß er nicht mehr glauben kann. Es kennzeichnet die kirchenreformerischen Bestrebungen unserer Tage, daß sie nach der Gemeinde überhaupt nicht fragen und sie in ihren Planspielen nicht vorkommen lassen. Der Pfarrer, der sich als Funktionär sei es der Kirche, sei es eines Programms versteht, kann in der Gemeinde sich nur frustriert vorkommen. Ein Kandidat erhebt die bewegende Klage, daß man — bei der gegenwärtigen, zwischen Vikariat und Seminar wechselnden Ausbildung — »drei Wochen lang vereinsamt in der Gemeinde sei und sich dann eine Woche lang davon erholen müsse« (wovon eigentlich?). Vor allem aber: wo sich vorgeblich kritische Theologie höchst unkritisch säkularen Bestrebungen verschreibt, die an sich u. U. sogar zu bejahren wären, hilft sie, diese zu ideologisieren und zu verderben. Sie hat es wesentlich zu verantworten, daß die Selbtkritik, die nach der Theorie zur »kritischen Theorie« gehört, nicht mehr stattfindet und daß es auch zu einer wirklichen Gesellschaftskritik nicht mehr kommt. Diese ist unmöglich, wo der Unterschied zwischen habitueller Freiheit (der Freiheit des Gesetzes, die es ja auch gibt) und der Befreiung des Menschen durch Gott nicht gesehen wird, die den Menschen nur so zu sich selbst bringt, daß sie ihn sich selbst entzieht und seine »Selbstverwirklichung« in Frage stellt.

III.

Der Schlußstrich unter diese kritischen Randbemerkungen kann nur das entschlossene Nein gegenüber so gemeintem Ruf nach Effektivität der Predigt sein. Er treibt sie unausweichlich der Gesetzlichkeit in die Arme und macht aus ihr entweder anspruchslose narkotisierende Beruhigung (Stabilisierung) oder politische Propaganda (Emanzipation), die auch Narkose ist, indem sie die wahre Freiheit vorenthält; das Verschweigen des Evangeliums wie auch des Gesetzes führt zur Gesetzlichkeit. Obwohl diese den Menschen tötet, liebt er sie mehr als das Evangelium. Während das Gesetz den Menschen überfordert, indem es alles von ihm verlangt und ihn zugleich zu ständiger Selbstrechtfertigung provoziert, verlangt das Evangelium gar nichts von ihm, fordert aber ihn selbst und fordert ihn ganz. Es will nicht etwas, sondern ihn. Diese nicht pauschale, aber totale Forderung des Evangeliums ist darum keine Überforderung, weil sie den Menschen sich selbst entnimmt und dadurch zu sich selbst kommen läßt. Sie nimmt ihm die Sorge um sich selbst, um seine Rolle, um den Erfolg seines Tuns, das nicht durch seinen Effekt, sondern durch seine Notwendigkeit gerechtfertigt wird. So befreit das Evangelium zur Hingabe und Sachlichkeit. Es meint den durch Gottes Vergebung erneuerten Menschen, der zu neuem Leben gerufen wird und der Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde entgegengesieht.

Die Predigt soll das Evangelium in seiner eigenen Logik, soll es als *Evangelium* deutlich machen. Das verlangt von ihr, daß sie ein der Neuheit des Reichen Gottes, die sie nicht herbei- oder vorführen kann, entsprechendes Wort findet, das als ein neues Wort gehört werden kann. Neue Wörter schützen nicht davor, daß doch nur das Alte repetiert wird, am wenigsten Jargon und modische Sprache; traditionelle Wörter und Begriffe müssen es nicht verhindern, daß in ihnen das Neue angesagt wird, es fragt sich nur, wie die Akzente fallen. Denn das Evangelium gibt *allen* Begriffen, indem es sich ihrer bedient, einen neuen Gehalt, der nicht vorgängig bereitgestellt werden kann, der aber Offenheit verlangt. In diesem Rahmen kann sinnvoll und legitim von »Effektivität« der Predigt geredet werden, falls man dieses nicht sehr schöne Wort gebrauchen will. Daß die Predigt, das absolut Neue ankündigend, ein relativ neues Wort sage, ist kontrollierbar und methodisch reflektierbar. Wie bei jedem guten Werk ist die Möglichkeit des Gelingens, wiewohl dieses nicht rechtfertigt, zu bedenken. Hilfreiche Methoden sind zu entwickeln, ohne daß man der Methodengläubigkeit verfallen muß und soll. Was sie im Fall der Predigt — und nicht nur in ihrem Fall — bewirken können, ist ohnehin ein Vorläufiges, das durch das Endgültig-Letzte in Frage zu stellen und zu bestätigen ist.

Voraussetzung für solches Bemühen ist jedoch die Gewißheit der Notwendigkeit der Predigt. Diese ist — wir wiederholen — keine *necessitas salutis*, sie ist die *necessitas praecepti*. Die Predigt ist notwendig, weil sie von Gott geboten wird. Die Verheißung der Predigt, daß Gott sich ihrer bedienen will, zieht das Gebot nach sich: »Predigt das Evangelium aller Kreatur!« Man muß genau denken, um nicht doch in sakramentalistische Bahnen zu geraten: nach Röm 10,17 kommt nicht das Wort Christi durch die Predigt, sondern die Predigt durch das Wort Christi. Dieses ist der Predigt gegenüber selbstständig, es geht ihr voran und folgt ihr. Das Wort der Predigt als das analogatum ist nie identisch mit dem Wort Christi als dem analogans; Christus könnte sich sonst mit ihm nicht identifizieren. Die Predigt erübrigts es nicht, sondern bleibt darauf angewiesen, daß Christus den Menschen unmittelbar anspricht, wenn es zum Glauben kommen soll. Luther meinte das mit seiner Dialektik von *verbum externum* und *spiritus*. Mit 2Kor 5,20 geredet (»wir sind Botschafter an Christi statt«): Der Prediger ist nicht Stellvertreter oder gar Ersatzmann Christi, vielmehr kann er nur ὑπὲρ Χριστοῦ stehen, wenn Christus sich selbst zu seinem Stellvertreter macht. Weil er dies verspricht, ist die Predigt nicht überflüssig, sondern notwendig. Notwendig macht sie der Wille Gottes, der sich im Echo menschlicher Worte zu erkennen geben will, sein Versöhnen im Widerhall menschlichen Bittens (2Kor 5,20) kundmachen will. Gott hat den λόγος und die διακονία der Versöhnung gesetzt. Dieser Dienst besteht darin, daß der Name dessen, der die Welt mit sich versöhnt hat und in dem sie versöhnt ist, proklamiert, angerufen und ausgerufen werde. Versöhnung ist keine Idee, sondern eine Tat, die ohne den Namen — und also die Gegenwart — des Täters nicht zu haben ist. Gemeinde und Welt dürfen diesen Namen nicht aus dem Gedächtnis verlieren, wenn es nicht um ihre Neuwerdung und Befreiung geschehen sein soll. Um das Gedächtnis des im Christusgeschehen kundgewordenen Namens Gottes geht es in der Predigt. Ein »Bitte« im Namen Christi kann sie nur sein, wenn die von Christus Gebetenen sich auf ihn, den bittenden Gott, berufen, der ein kategorial anderer Gott ist als der, um dessen Totsein oder Nichttotsein heute töricht genug gestritten wird. Denn wie lebendig Gott für uns ist, erweist sich in seiner Selbsthingabe im Tod Christi. Die theologische Frage ist nicht die nach der Existenz Gottes, sondern die nach der Gottheit Gottes. Die Tat der Versöhnung interpretiert, wer Gott ist, und Gott als das Subjekt der Versöhnung läßt erkennen, was hier unter Versöhnung zu verstehen ist.

Der Glaube an den versöhnenden Gott macht die Notwendigkeit der Predigt einsichtig. Ob die Sonntagspredigt in der üblichen Manier dieser Notwendigkeit gerecht wird, mag und muß an anderer Stelle gefragt werden. Wenn wir »Predigt« sagen, geht es um die Funktion der Ge-

meinde, sich den Namen Gottes ins Gedächtnis zu rufen, ihn anzurufen und ihn öffentlich zu proklamieren. Das ist nicht die einzige, auch nicht die »eigentliche« Aufgabe der Gemeinde, der gegenüber andere Aufgaben als »uneigentlich« erklärt werden können. Diakonie ist nicht weniger wichtig (was sollen Worte, wenn ihnen nicht sofort Taten folgen?), und es ist einzugehen, daß Tun — oder Nichttun — der Gemeinde lauter reden kann als ihr Wort. Dennoch ist die erste Aufgabe, der die zweite spontan folgen muß, das Bekunden des Namens Gottes, die Predigt also, aus der der Glaube kommt, so wahr Luther recht hatte mit dem Satz: »Der Glaube ist der Täter, die Liebe ist die Tat.« Das »Engagement« der Gemeinde und der Christen, worauf man mit Recht drängt, muß durch den in der Liebe tätigen Glauben bestimmt sein, um nicht unter eine — dann sofort ausschließliche — Fremdbestimmung zu geraten. Wer das freilich bezweckt, wird folgerichtig die Predigt abschaffen wollen, womit negativ der »Beweis« für ihre Notwendigkeit geliefert wird. Wenn wir uns dagegen verwahren, daß die Aktivitäten gegenüber der Predigt ausgespielt werden, sollte deutlich sein, daß wir nicht daran denken, umgekehrt die Predigt gegenüber den anderen Aufgaben der Gemeinde auszuspielen. Soll die Predigt ein menschliches Gleichnis des Wortes Gottes sein, dann können Wort und Existenz nicht einmal im Begriff der Predigt auseinandergerissen werden.

IV.

Von diesen Voraussetzungen aus wenden wir uns der Frage zu: was kann getan werden, damit die Predigt in Entsprechung zur Neuheit des Reiches Gottes ein menschlich neues Wort sein kann. Es wird dabei nicht ganz ohne Infragestellung heute geübter Predigt abgehen. Man wird sich die immer lauter werdende Kritik an ihr, wie fragwürdig deren Intention auch sein mag, nicht entgehen lassen. Es gibt keine Torheit, die nicht ein Korn Wahrheit enthielte. Sie ist nicht von ungefähr aufgekommen und nährt sich von Versäumnissen und Verirrungen, die wir alle einzugehen haben.

Nichts Neues sagt eine Predigt, die nicht belehrt durch Theologie nur die gängigen Topoi der Bibel- und Kirchensprache wiederholt so, daß die Hörer den Inhalt der Advents-, Weihnachts-, Oster-, aber auch der Erntedank- und Neujahrs-Predigt im Voraus ausrechnen können. Solche Predigt *hat* das Wort für alle Fälle des menschlichen und kirchlichen Lebens; was ihr begegnet, registriert sie als »Fälle«, denen die vorgeschriebene Medizin pünktlich verabreicht werden muß. Weil solche Medizin schon zu lange in der Flasche steht, ist sie sogar gefährlich; notwendig verbindet sich mit ihr eine Plerophorie der Aus-

sagen, die zwar die viel beschworene Feierlichkeit erhöht, alles Gesagte aber in eine unwirkliche Überwelt verbannt, die über dem Leben schwebt wie der Geist über den Wassern. Der Anschein wird erweckt, als seien die großen Taten Gottes lediglich historische Fakten, nicht aber gegenwärtig wirksames Geschehen, ein Verdacht, der durch die beliebten historischen Einleitungen unterstützt wird, die die Situationen rekonstruieren, in die die Texte zielten. Weil historische Situationen nicht zu wiederholen sind, kann es auf diese Weise nicht gelingen, dem Heute gerecht zu werden. Man lässt die Hörer auch dann allein, wenn man das Selbstverständnis zur Brücke zwischen heute und einst machen will; auch so wird nur das Alte thematisch. So geartete Predigt hat in sich die Tendenz, über Nacht umzuschlagen: sich selbst langweilig geworden stürzt sie sich emphatisch in die Gegenwart, ergeht sich in Zeitanalyse und -kritik und wiederholt dem Hörer, was er in der Zeitung lesen oder sich selbst sagen kann. Im Aufzeigen von Aporien kann sie sehr farbig und dramatisch werden, während die Antworten blaß und blutleer ausfallen — und also faktisch ausfallen. Es kann nicht anders sein, weil vom Gesetz kein Weg zum Evangelium, von der Sünde keiner zur Gnade führt, vom Unheil keiner zum Heil. Gesetz predigt also, wer in der Aktualität, wie auch, wer in den Formeln hängen bleibt. Auch das für den »Fall« feststehende Wort ist Gesetz, ist Verklärung des Alten und nicht ein neues Wort, das die Neuheit des Kommens Gottes ankündigt.

Diesem Neuen wird die Predigt nur entsprechen können, wenn sie sich der stets lauernden Versuchung erwehrt, es herbeiführen zu wollen, sei es durch Beschwören der reinen Lehre (lässt man diese zu Formeln entarten, dann sind es Beschwörungsformeln), sei es durch Beschwören der gegenwärtigen Nöte und Irrtümer(des Unheils, das man für das Negativ des Heils hält), sei es durch den Ruf zur Entscheidung (der ja auch beschwörend ist). Mit Erfolg kann sie sich nur wehren, wenn sie gelten lässt, daß dem, der in Christus ist, das Alte vergangen und *alles* neu geworden ist. Dieser Satz (2Kor 5,17) ist exclusiv ein Satz christlicher Verkündigung, gilt als solcher aber universal: auf der ganzen Linie ist es nicht beim Alten geblieben und darf es deshalb nicht beim Alten bleiben. Wir kennen niemand mehr nach dem Fleisch, weder die Andern noch uns selbst. Weil Jesus Christus für alle starb, darum ist keiner, was sein wahres Sein angeht, bestimmt durch die Art, wie er sich gibt, durch seine Vergangenheit, durch die Faktoren, die die Humanwissenschaften erheben (weshalb man auf diese hören sollte!). In unserem wahren Sein sind wir alle bestimmt durch die uns von Gott zugewendete Liebe. Der von Gott unendlich geliebte, gefragte, erwartete Mensch — das ist der wahre Mensch. Geliebt ist er in seiner Not, in seiner Ohnmacht, in seiner Sünde, die er deshalb nicht negieren, nicht

beschönigen oder beseitigen muß; das Alte vergeht nicht dadurch, daß man es bestreitet, nicht wahrhat oder sich dagegen auflehnt. Das Alte, in dem wir alle leben — unsere Art und Unart, unser Schicksal, unsere Gesellschaft — ist einzusehen als das schon Überholte, schon anachronistisch Gewordene, schon Entmächtigte und Ausgehöhlte (wie mächtig es auch ist), weil Gott uns *im* Alten die neuen Menschen sein läßt, für die das Alte vergangen ist. *In* unserer Unfreiheit, die wir täglich erfahren, macht er uns zu den freien Menschen, die an ihn gebunden und von seiner Liebe überwunden ihrer Ketten ledig werden, so daß sie weniger zum Guten fähig, als viel mehr zum Bösen unfähig werden. Das Nicht-kennen des Menschen — auch des eigenen Ich — nach dem Fleisch ist aber die Selbstverleugnung, in der wir zu dem, was wir nur zu gut kennen, was uns am Andern stört, wovon wir nicht loskommen (wir lieben uns selbst am meisten und können uns selbst am wenigsten ausstehen), sagt: Ich will dich nicht kennen. Nach dem Wort Jesu kann man ohne sie nicht sein Jünger sein. Für diesen ist sie unausweichlich, wenn er Gottes Verheißung heute schon »letztes Wort« sein läßt. Es ist den Jüngern zwar geboten zu ändern, was böse ist und dem Willen Gottes nicht entspricht. Es ist ihnen aber nicht versprochen, daß sie die Welt zur neuen Welt machen werden. In Aussicht gestellt ist ihnen das Kreuz. Denn durch Leiden wird dem Alten bekundet, daß es vergangen ist.

Die vorfindliche Situation muß, obwohl sie nicht die Kriterien der Gottes-, der Selbst- und der Welterkenntnis liefert, in der Predigt vorkommen: nicht, um diese konkret zu machen, sondern um selbst konkretisiert zu werden. Gegenüber allem Haschen nach sog. Konkretion ist zu betonen: die Christologie ist die Konkretion der Predigt, weil in ihr der Mensch »verifiziert« wird. Daß die Welt alte, vergehende, gegenüber dem Evangelium situationswidrige Welt ist, kann nicht durch Zeitkritik und -analyse erhoben werden, so beliebt dieser Versuch ist. Situationswidrig ist die Welt, weil sie post Christum nicht sterben will. Auch die Weltverbesserungsprogramme gehen aus auf Erhaltung der Welt, wie sie ist und von sich aus nicht anders werden kann; wenn sie sich darüber täuschen, wird es auch nur zu Verbesserungen nie kommen. Zeitkritik ist unser eigenes Urteil und kein Ersatz für das Urteil Gottes. Die Phänomene der Unfreiheit, der Ungerechtigkeit und der Lüge können nicht kurzschnellig mit dem Veraltetsein der Welt identifiziert werden, als ob diese in sich selbst obsolet wäre (während doch »nur« darum, weil der Geist Gottes dreinbläst, die Blume verwelkt und das Fleisch wie Gras ist) und als ob die positiven Erscheinungen, die es ja auch gibt, ohne weiteres mit dem Neuen identisch wären. Das liefe nur auf christliche Frontenbildung hinaus, auf neue Freund-Feind-Verhältnisse, auf Verteufelungen und Glorifizierungen, die das Alte radikalisieren und so als Altes stabilisieren. Es verriete sich dahinter die

Meinung, daß die guten Werke uns rechtfertigen, eine Meinung, die nicht nur das Neue Testament, sondern auch die tägliche Erfahrung widerlegt, mag man sie auch als Quintessenz eines »vernünftigen« Christentums ausgeben. Zudem kommt ein christlicher Öffentlichkeitsanspruch zum Vorschein, gegenüber dem der christlichen Abendländideologie ein Waisenknabe war.

Das Vorfindliche kann nicht das Evangelium deuten und konkretisieren. Vielmehr ist im Licht des Evangeliums das Vorfindliche zu deuten als Symptom des Alten, zu dem Gottes Urteil die Welt erklärt, indem er sie zu erneuern verheißt. Dabei werden die Gegensätze zwischen Alt und Neu, wie wir sie sehen oder sehen möchten, nicht beseitigt, aber aufgehoben und auf den nicht zu überbrückenden Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen zurückgeführt. Solche Deutung kann nicht der Willkür überlassen bleiben. Sie darf nicht theoretisch, nicht unüberlegt sein — so daß man munter nach andern schlägt und ohne es zu merken sich selber trifft —, darf nicht zum Fenster hinausgehen. Sie ist das Wagnis, das jeder Predigt aufgegeben ist und das jeder Prediger zu verantworten hat, und zwar in seiner jeweiligen Situation. Diese ist so etwas wie die Reibfläche, an der das prophetische Element der Predigt sich entzündet — das Element, das sie zu einem neuen Wort macht und sie davor bewahrt, das Selbstverständliche zu wiederholen. Indem das »Streichholz« des Evangeliums sich entzündet, gerät die Reibfläche in eine neue Beleuchtung, wird sie sogar verändert. Von dem Wort Gottes, das sie hört und das ein unterscheidendes Wort ist, soll die Predigt lernen zu unterscheiden, was heute gelten und was nicht gelten darf — anders zu unterscheiden, als man rundherum unterscheiden und entscheiden zu müssen meinte. »In deinem Licht sehen wir das Licht« (Ps 36,10). Und wenn die Predigt, wie es geschehen kann, Kritik und Forderungen aufnimmt, die von anderer Seite kommen (nicht selten sind die Weltkinder klüger als die Christen), wird sie doch in dem ihr eigenen Ton reden müssen, der die Musik macht. Partei nehmend muß sie bereit sein, das Odium derer zu tragen, für die sie eintritt, und darf sie sich nicht wundern, wenn sie auch und gerade von diesen als unsicherer Kantonist verdächtigt und abgelehnt wird. Sie muß gewinnend (1Kor 9,19–23) und deshalb gefällig (1Kor 10,33) sein, darf aber niemandem zu Gefallen leben (Gal 1,10). Ob die Volkskirche als die »sozioökonomische Basis« erhalten bleibt, danach wird sie nicht einmal schielen. Denn der Prediger ist nicht Funktionär der Kirche, was man überhaupt nicht sein kann. Denn die Kirche ist Funktion der rechten Predigt.

Die Deutung gegenwärtiger Phänomene ist nicht eine Möglichkeit der Predigt; sie ist möglich nur, wenn und wie sie je und dann notwendig ist. Kriterien dafür seien thetisch genannt:

1. Die Predigt hat nicht die Freiheit, sich zu allem und jedem zu äußern. Untersagt ist ihr eine Kritik, die nicht zugleich Selbtkritik wäre und sich nicht der Antikritik aussetzte (über Zustände hinter dem eisernen Vorhang wird sie besser schweigen) und eine Zustimmung, die — in aller Mund — nach dem Mund redet.

2. Maßgeblich für die Kritik, die die Predigt wagt, ist nicht ein humanitäres oder soziales, ein konservatives oder ein revolutionäres Programm, sondern die *alle* Radikalität überbietende Verheißung Gottes. Weil sie das letzte Wort hat und behalten wird, ist sie als das im jeweiligen Heute letztgültige Wort zu predigen.

3. Die Entsprechung zu dem verheißenen Reich Gottes, die die Predigt sein will und zu der sie ruft, muß die Freiheit respektieren, in der Gott für den Menschen und seine Welt da ist: ein Nein darf nur um des von Gott gewährten Ja willen gesagt werden. Die Predigt hat nicht zu bekritteln, sondern im Namen des gegenwärtigen Herrn der Welt zu ermutigen. Nur so kann ihre Kritik scharf und treffend sein.

4. Indem die predigende Gemeinde die Welt als alte, situationswidrige Welt anspricht, ist sie sich selbst voraus als schon in die Kehre gebrachtes Stück der Welt. Ihr Bekenntnis zu Christus ist zugleich ihre Solidaritätserklärung mit der noch unerlösten Welt. Sie bekennt sich damit selbst als angewiesen auf den, auf den auch die Welt angewiesen ist, die das freilich nicht sein will (eben darin, daß sie sich selbst retten und erlösen will, ist sie unerlöste Welt). So unterscheidet sich die Gemeinde von der Welt darin, daß sie ihre Solidarität mit der Welt wahrnimmt, wie Gott sich darin von der Welt unterscheidet, daß er sich auf sie bezieht.

5. Darum spricht die Predigt alle Menschen — Christen und Nichtchristen — an als *simul peccatores et iusti*, als zugleich Draußen- und Drinnenstehende, als Gottlose, ohne die Gott aber nicht sein will, als Nichtglaubende, denen Gott aber ihren Unglauben nicht glaubt (K. Barth), als die von Gott zu seinem Volk und seinen Erben bestimmten. Sie sagt ihnen aber, daß sie das, was sie sind, nur als Jünger Jesu sein können. Ihre Seinsnähe zu Christus erspart es ihnen nicht, im Gehorsam des Glaubens sein Heil zu suchen, sondern ist der Grund dafür, daß der Glaube an ihn ihre einzige Möglichkeit ist.

6. Die Predigt gräbt bei ihren Hörern — Christen und Nichtchristen — nur aus, was diese in Wahrheit schon wissen, was aber nur durch dieses Ausgraben und das sich äußernde Einverständnis der Hörer bewußt werden kann. Ich meine das nicht im Sinn einer natürlichen Theologie, sondern im Sinn des 3. Artikels: der über alles Fleisch ausgesossene Geist Gottes ist *der Anknüpfungspunkt* für die Predigt. Durch den Geist erkennt der Mensch sein wahres Menschsein und wird er zu der ihm eigenen Freiheit befreit. Die Predigt kann die dem Wort

Gottes entsprechende Antwort nur sein, wenn sie das freie Ja und Nein der Hörer nicht unterbindet — auch nicht durch abschirmende liturgische Formeln, mit denen sie sich als »Gottes Wort« deklariert und der Kritik entzieht. Die Predigt soll nicht aufhören, freie und zusammenhängende Rede zu sein, doch wird in Zukunft alles davon abhängen, daß sie aus ihrer Isolierung befreit wird.

V.

Damit ist der letzte Punkt angesprochen, der im Blick auf das Thema erörtert werden soll. In allem Bisherigen dürfte eine gewisse Unsicherheit im Blick auf das Subjekt der Predigt aufgefallen sein. Sie führt nicht so sehr aus der Sache als aus der gegenwärtigen kirchlichen Situation, zeigt aber, daß diese auch der Sache hindernd im Weg steht. Der Unterschied zwischen Prediger und Hörern kann insofern nicht aufgehoben werden, als der Prediger nicht von den Hörern abhängig werden darf; weil er, um mit Gal 1,10 zu reden, Christi Knecht ist, kann er nicht den Menschen gefällig sein. Nun darf aber dieser funktionale Unterschied nicht im Sinn einer institutionalen Unterscheidung zwischen Amtsträger und Laien verstanden und statisch oder hierarchisch verfestigt werden, weil die Gemeinde (und potentiell alle Predighörer) als solche am guten Werk der Predigt beteiligt ist und es mitzuverantworten hat. Denn alle sind in gleicher Weise Christi Knechte, sofern sie alle gerufen sind, dem Wort Gottes zu entsprechen und Antwort zu geben. Daß *sie alle* einem Einzelnen den Auftrag und das Charisma der Predigt bestätigen, bedeutet nicht dessen Entmündigung, nicht die Einschränkung der Verantwortung, die er dem Wort Gottes gegenüber hat. Daß *sie* den Auftrag eines *Einzelnen* bestätigen, bedeutet nicht, daß sie sich von dem der ganzen Gemeinde in dieser Sache gegebenen Auftrag dispensieren könnten. Wenn wir die Predigt als Antwort auf Gottes Wort verstehen, so schließt das nicht aus, sondern ein, daß es unter denen, die die rechte Antwort zu finden willens und gehalten sind, zu Rede und Gegenrede kommt. Im Dialog, in dem man einander freilich ausreden lassen muß (was kurzsätzige Forderung von Ersetzung der Predigt durch Diskussion nicht bedenkt), wollen die Unterscheidungen erkannt und getroffen werden, die Gottes Wort vorschreibt. Die Gemeinde der Hörer muß ja die Antwort, die die Predigt dem Wort Gottes geben zu müssen meint, auf ihre Verantwortung nehmen, entweder in dem akklamierenden Amen (das sinnlos ist, wenn es der Prediger selbst spricht), oder in einem Nein oder »so nicht« (ein Ja verliert auch dann seinen Sinn, wenn man nicht auch Nein sagen könnte). In den liturgischen Ordnungen (weithin Un-Ordnungen), die dem Predi-

ger das Amen vorbehalten, die das Bekenntnis zur rezitierenden Pflichtübung machen und sonstige Rezitationen diktieren, wird die Gemeinde unter dem Vorwand, sie einzuschalten, faktisch ausgeschaltet, sodaß die Predigt in die Isolierung gerät und der Prediger nun doch »vereinsamt in der Gemeinde« steht. K. Barth hat im vorletzten Band seiner Dogmatik (KD IV, 3), der eine großangelegte Homiletik ist, als Subjekt der Predigt stets die »predigende Gemeinde« genannt, deren zahlreichen Aktivitäten, die er alle als Entsprechungen und Gleichnisse des Wortes Gottes versteht, er die Predigt einordnet. Nicht auf Grund soziologischer Erhebungen, sondern von hier aus ist der (sit venia verbo) »Stellenwert« der Predigt zu ermessen: christliches Handeln setzt das Hören und das Gebet voraus, weil die Freiheit Gottes für uns uns zum guten Werk befreit und weil wir ohne deren Zuspruch die Gefangenen und Unfreien bleiben. Die »predigende Gemeinde« ist identisch mit der »hörenden Gemeinde«. Barth drängt — am deutlichsten in seiner Tauflehre — darauf, daß die vom Evangelium befreite und mündig gemachte Gemeinde als historisches Subjekt in Erscheinung trete — als Subjekt auch der Verkündigung, zu der sie Einzelne beruft, auch einer politischen Ethik, die ohne dieses Subjekt unverbindliches Glasperlenspiel bleibt.

Ich meine nicht, daß man durch Ordnungen die Kirche reformieren könnte; will man das, dann kommt es immer zu der — mit Luther zu reden — »gemachten Kirche«, wie die kirchenreformerischen Bemühungen unserer Tage beweisen. Ich meine aber, daß die ecclesia semper reformanda, die »von der Auferstehung, ja von vielen Auferstehungen lebt« (Calvin), nicht nur mit ihrer Botschaft, sondern untrennbar davon auch mit ihrer Ordnung dem Wort ihres Herrn zu entsprechen hat, um sich in ihr als die Gemeinde von Brüdern darzustellen, wovon die 3. Barmer These spricht. Das ist ein weites Feld, das sich über das Verhältnis von Amt und Gemeinde, über die Ordination erstreckt — alles Gegenstände, die nicht neu zu ordnen, sondern endlich zu ordnen sind, das aber auch die Frage der Gottesdienstordnungen einschließt, die so, wie sie im Gebrauch sind, die sonntägliche Versammlung der Gemeinde nicht ordnen, sondern in ihrer Unordnung festhalten. In einer guten Ordnung müßte die Verantwortung der Gemeinde für die Proklamation der Herrschaft ihres Herrn zum Ausdruck kommen, müßte die aus dem Dienst, aus Rede und Gegenrede sich ergebende Autorität so geordnet werden, daß es zu autoritären Verhältnissen in der Gemeinde nicht kommen kann. Es gibt hierfür keine Rezepte und nicht einmal generelle Anweisungen. Wenn aber die Predigt als ein gutes Werk zu verantworten ist, dann kann die Form, in der sie vor sich gehen soll, nicht außer Betracht bleiben.

HANS-GEORG GEYER

EINIGE VORLÄUFIGE ERWÄGUNGEN ÜBER
NOTWENDIGKEIT UND MÖGLICHKEIT
EINER POLITISCHEN ETHIK
IN DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE¹

I.

Während der sechziger Jahre hat sich in der Bundesrepublik eine charakteristische Wandlung des historischen Klimas für Kirche und Theologie abzuspielen begonnen.

Zum einen erwachte das Bewußtsein einer äußeren und inneren Disparität im Verhältnis zwischen *Kirche und Staat*. Ausdruck dafür sind zwei Thesen des Kirchenrechtlers Konrad Hesse:

1. »... neben Anzeichen äußerer partnerschaftlicher Nähe treten solche einer deutlichen inneren Distanz, wenn nicht gar Fremdheit der Partner; äußere und innere Nähe stehen in einem Mißverhältnis.«²

2. »Die umfassende Sicherung, Mitwirkung und Einflußnahme der Kirchen, die die heutige Lage des Verhältnisses von Staat und Kirche kennzeichnen, stehen in einem Mißverhältnis zur geistlichen Situation und Ausstrahlungswirkung der Kirchen.«³

Zum andern erneuerte sich das Bewußtsein der praktischen und theoretischen Disparität im Verhältnis zwischen *Kirche und Kultur*, zwischen christlichem Glauben und bürgerlichem Leben bzw. zwischen kirchlichem Christentum und bürgerlicher Gesellschaft. Mit Max Weber unterstreicht der Soziologe Werner Hofmann

»den Widerspruch, ja die vollständige Unvergleichbarkeit und Unvereinbarkeit zwischen einer außerweltlich fundierten religiösen Prinzipienethik und den praktischen Bedürfnissen unseres modernen Geschäfts- und Arbeitslebens.«⁴

Über die Diastase zwischen Glauben und neuzeitlicher Wissenschaft ist viel geredet worden; von Viktor von Weizsäcker stammt aus den Jahren 1919/20 die noch immer aktuelle Pointierung,

¹ Referat, gehalten auf der Sitzung des Theologischen Ausschusses der EKU im Frühjahr 1972.

² K. Hesse, Freie Kirche im demokratischen Gemeinwesen, in: Protestantische Texte aus dem Jahre 1966, Dokument — Bericht — Kommentar, Redaktion: G. Heidtmann u. a., 1967, 219.

³ AaO. 220.

⁴ W. Hofmann, Kirche und Welt (1966), in: Abschied vom Bürgertum. Essays und Reden, 1970, 16f.

»daß in der Tat *nur* eine atheistische Wissenschaft vor dem Forum der Gewissenhaftigkeit Bestand hat, die uns im Laboratorium ehrlichstes Gesetz ist. Denn wo kommt die Wissenschaft hin, welche zuläßt, daß ein Gott zwischen unsere Experimente fährt, welche ein abweichendes Experiment als gottbefohlen hinnimmt? Wo aber kommt der religiöse Mensch hin, der in dem Augenblick, da er sein Laboratorium betritt, mit Hut und Stock auch seinen Gott an den Nagel hängt?«⁴

Im Blick auf jene praktische und diese theoretische Unvereinbarkeit von Christentum und Kultur konstatiert Werner Hofmann ein

»doppeltes Spannungsverhältnis: einerseits zwischen Kirchenmoral und Weltverpflichtung, andererseits zwischen Kirchenglaube und Wissenschaftseinsicht — einem Vertrauen auf Erklärbarkeit der Dinge, an dem selbstverständlich auch der am Wissenschaftsprozeß persönlich unbeteiligte Zeitgenosse teilhat«⁵. Das Fazit daraus besagt, »daß die spätbürgerliche Gesellschaft, die so manche Götter- und Götzendämmerung, so manche ›Umwertung der Werte‹ hinter sich hat, offenbar in ein *nachchristliches Stadium* eingetreten ist«⁶.

Das Bewußtsein der Disparität sowohl von Kirche und Staat als auch von Kirche und Kultur kann sich aber auch in einem spezifisch negativen Bewußtsein der gesellschaftlich-geschichtlichen Inadäquanz des kirchlichen Christentums vereinigen. Als historisches Selbstbewußtsein akzeptiert provoziert das negative Situationserlebnis in Kirche und Theologie leicht das Bewußtsein der Notwendigkeit einer neuen sozialen Adäquanz des Christentums in der historischen Gegenwart.

Das Bewußtsein faktischer Inkongruenz und ein mit ihm verbundenes Bewußtsein der Notwendigkeit realer Kongruenz von christlichem Geist und gesellschaftlichem Sein bilden für einen bestimmten Typus der neuen »politischen Theologie« in einer divergenten Mannigfaltigkeit von Spielarten den treibenden Kern zur Oberfläche einer effektiven Resozialisierung des Christentums⁷.

Der Aufbruch dieser »politischen Theologie« in den sechziger Jahren mit seinem neuen (oder erneuerten) Bewußtsein von der weltgeschichtlichen Aufgabe des Christentums in möglichst vielen sozialen Funktionen der spätbürgerlichen Gesellschaft ist die Renaissance des liberalen (heute, wie es scheint, durchgängig sozial-liberal eingetönten) Kulturo protestantismus von F. D. E. Schleiermacher bis zu E. Troeltsch oder zur »Christlichen Welt«.

Im Geist der kulturprotestantischen Renaissance wird das Programm der Vermittlung von christlichem Glauben und menschlichem Leben im

⁴ V. v. Weizsäcker, Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie, 1954, 26.

⁵ W. Hofmann, aaO. 19.

⁶ Ebd.

⁷ In einer ihrer interessantesten Formen wird diese Intention einer positiven Vermittlung von christlicher Tradition und gesellschaftlicher Gegenwart m.E. noch von T. Rendtorff zur Diskussion gestellt; ähnlicher Art ist die Überzeugung W.-D. Marschs von Aufgabe und Möglichkeit einer solchen Mediation.

wissenschaftlich-technischen Zeitalter theoretisch und praktisch ausgelegt. Seine theoretische Auslegung besteht in der wissenschaftstheoretischen Aufgabe, die protestantische Theologie *als Wissenschaft* zu begründen. Die praktische Auslegung besteht in der sozialethischen bzw. gesellschaftspolitischen Aufgabe, das Christentum *als Kulturreligion*, dh. als Religion der ›industriellen‹ und der bevorstehenden ›post-industriellen Kultur‹ einzurichten.

Ebenso symptomatisch wie ein bestimmtes historisches Selbstbewußtsein dieser »politischen Theologie« und aufs engste darein verwoben (als ein signifikanter Identitätsfaktor) ist der kritische Widerspruch gegen die im Umkreis der Theologie K. Barth's unternommenen Versuche zur christologischen Begründung einer evangelischen Ethik im ganzen oder einer evangelischen Sozialethik bzw. politischen Ethik im besonderen⁸.

In dieser Negation vermag eine vergleichsweise traditionalistische Theologie vom Boden einer Zwei-Reiche-Konzeption aus sehr wohl mit jener »politischen Theologie« zusammenzutreffen⁹. Ohne mit ihr in der Position übereinstimmen zu müssen¹⁰, kann sie mit ihr einig gehen in der kritischen Negation der systematischen Möglichkeit einer »christologischen Begründung evangelischer Sozialethik« in der Konsequenz der zweiten Barmer These. Einmütigkeit herrscht in der Absage an die Programmatik des Satzes,

»die mit These II ausgesprochene aktuelle Proklamation der Christusherrschaft nötig(e) dazu, ihre theologischen Konsequenzen für die Sozialethik neu zu durchdenken«.

In negativ-kritischer Absicht wird von beiden Seiten

⁸ Mit den Bemühungen um eine christologische Grundlegung evangelischer Ethik in ihrer politischen Dimension ist der Name Ernst Wolfs untrennbar verknüpft. Vgl. E. Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, 1957; ders., Die Königsherrschaft Christi und der Staat, in: W. Schmauch/E. Wolf, Königsherrschaft Christi, ThExh 64 (1958), 20ff; ders., Was heißt ‚Königsherrschaft Christi‘ heute?, in: Unter der Herrschaft Christi, Vorträge von K. G. Steck, u. a., BEvTh 32, 1961, 67ff; ders., Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre (1963), in: E. Wolf, Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, 1965, 207ff.

⁹ Vgl. M. Honecker, Weltliches Handeln unter der Herrschaft Christi. Zur Interpretation von Barmen II, in: ZThK 69 (1972), 72ff; W.-D. Marsch, ›Gerechtigkeit im Tal des Todes.‹ Christlicher Glaube und politische Vernunft im Denken Karl Barths, in: Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths, hg. v. W. Dantine u. K. Lüthi, 1968, 167ff.

¹⁰ Vgl. W.-D. Marsch, In welchem Jahrhundert leben wir: in: EvKomm (1972) Heft 2, 114f, eine Kritik an M. Honeckers theologischem Gutachten: Christlicher Beitrag zur Weltverantwortung, Eine kritische Stellungnahme, 1971, und M. Honeckers Replik dazu: Theologischer Denkmalschutz?, in: EvKomm 1972, 4, 237ff.

»die sozialethische Relevanz des Theologoumenons von der Königsherrschaft Christi zur Diskussion gestellt«¹¹.

Die Gemeinsamkeit der Negation ist vielleicht auch der Widerschein einer prinzipiellen Konvergenz zwischen einer relativ liberalistischen Theologie der *Vermittlung* und einer relativ traditionalistischen Theologie der *Unterscheidung* von geistlichem Wesen und weltlichem Dasein. Die Konvergenz ihres Widerspruchs gegen eine christologisch fundierte politische Ethik in sinngemäßer Übereinstimmung sowohl mit der Barmer Theologischen Erklärung als auch mit ihren Ansätzen in der Theologie Karl Barths müßte dabei fürs erste noch gar nicht in einer inhaltlichen Übereinstimmung gesucht werden. Es genügt die Einsicht, daß in der traditionellen Zwei-Reiche-Lehre das negative Formalprinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs ebenso fraglos, selbstverständlich und unmittelbar als das oberste Prinzip und Kriterium zur Bestimmung des Verhältnisses von »regnum Christi« und »regnum mundi« fungiert hat wie in der neu protestantischen Vermittlungstheologie. Deutlich wurde es von F. D. E. Schleiermacher ausgesprochen, als er das Ziel des Kulturprotestantismus in seinem klassischen Programmsatz dahin formulierte,

»einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen *christlichen Glauben* und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden *wissenschaftlichen Forschung*, so daß jener nicht diese hindert, und diese nicht jenen ausschließt«¹².

II.

Gegen das traditionelle Modell der Widerspruchsfreiheit im Verhältnis von Kirche und Welt in Staat und Kultur hat K. Barth für die Entwicklung einer neuen politischen Ethik in der evangelischen Theologie das Modell einer dialektischen Einheit von »*Christengemeinde*« und »*Bürgergemeinde*« zur Diskussion gestellt¹³.

Zur Bezeichnung der »dialektischen Einheit« benutzte K. Barth das geometrische Bild von zwei konzentrischen Kreisen¹⁴. Denn dieses Bild kann sehr wohl eine höchst anschauliche Anleitung dazu sein, die dialektische Einheit in aller Strenge als die Einheit von Identität und Nicht-Identität zu denken: konzentrisch sind zwei Kreise nur unter der Bedingung der Identität des Zentrums und der Nicht-Identität ihrer Radien.

¹¹ M. Honecker, *Weltliches Handeln*, in: ZThK 69 (1972), 72.

¹² F. D. E. Schleiermacher, SW I. Abt., Bd. 2, 618.

¹³ K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, ThSt 20, 1946.

¹⁴ Vgl. K. Barth, aaO., Abschn. 14 über die »*Gleichnissfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit des politischen Wesens*«, 22ff.

Aber der geometrische Sachverhalt zweier konzentrischer Kreise ist eines, und die dialektische Einheit von »Christengemeinde« und »Bürgergemeinde« ist ein anderes. Nur deshalb, dh. nur aufgrund dieser essentiellen Verschiedenheit kann jenes Phänomen überhaupt ein Bild, ein »signum« für diese Einheit von Kirche und Welt in Staat und Kultur als die intendierte »res«, als der thematische Gegenstand sein. Aber nur im Bewußtsein der genauen Differenz zwischen Zeichen und Sache vermag das Zeichen seine bezeichnende Funktion zu erfüllen und die Sache zu ihrer Erkenntnis zu kommen.

Zu dieser Differenz gehört vorzüglich die Verschiedenheit der Elemente oder Medien von Zeichen und Sache. Das Element des Zeichens ist der Raum, die Ordnung des Nebeneinander, mit der sich unter der Voraussetzung seiner Gleichzeitigkeit in erster Linie die Vorstellung von statischen Strukturen und invarianten Formen zu verbinden pflegen. Das Element der Sache aber, um die es geht, ist die Zeit, die Ordnung des Nacheinander, mit der sich zuerst die Vorstellung von dynamischen Phänomenen und Prozessen, von Bewegung und Veränderung, von Anfang und Ende und dergl. verbinden.

Mit dieser »elementaren« Verschiedenheit hängt die andere aufs engste zusammen: im räumlichen Bild ist das Identische der *Mittelpunkt IN* den konzentrischen Kreisen; in der zeitlichen Realität der Beziehung von Kirche und Welt (Staat und Kultur) ist das Identische der *Zielpunkt VOR* ihrer historischen Gegenwart.

Die Identität der dialektischen Einheit von »Christengemeinde« und »Bürgergemeinde« steht ihnen als endgeschichtliche (eschatologische) Wirklichkeit bevor; ihre Nicht-Identität ist die innergeschichtliche Aufgabe der christlichen Gemeinde. In der ihr eigenen Gewißheit der bevorstehenden Identität liegt es wesentlich bei der Kirche, mit ihrer geschichtlichen Existenz und darum unabdingbar auch im Verhältnis zum weltlichen Dasein in Staat und Kultur diese Nicht-Identität in ihrer jeweiligen historischen Gegenwart aus dem Bewußtsein der kommenden Identität zu konkretisieren. Im grundsätzlichen Unterschied zu dem traditionellen Modell der Widerspruchslosigkeit von weltlichem Dasein und geistlichem Wesen schließt das Modell der dialektischen Einheit den Widerspruch und die Negation im Verhältnis der Gemeinde zu Staat und Kultur nicht als etwas Sinnloses aus. Vielmehr schließt es den Widerspruch, die Haltung und den Akt der Negation in Widerstand oder Widerstreit als ein konstitutives Element in sich ein.

Die aktive Negation ist als reale Möglichkeit ein notwendiger Faktor im Verhältnis der Kirche zur Welt. Das bedeutet indessen nicht die Erhebung des Widerspruchs zum Prinzip der Beziehung: als könne der christliche Glauben dem weltlichen Dasein grundsätzlich nur in der Weise des Widerspruchs entgegentreten und stünde die Welt für den

Glauben und die Gemeinde a priori unter dem Verdikt der Negativität. Indem das Modell der dialektischen Einheit den Widerspruch als konstitutiven Faktor im Verhältnis der Kirche zur Welt impliziert, schließt es sowohl ihn, den Widerspruch selber, als auch sein Gegenteil, die Widerspruchsfreiheit, als Prinzip der Beziehung von christlichem Glauben und menschlichem Leben in Staat und Kultur aus.

Insofern ist es aber auch ausgeschlossen, daß die Gemeinde die blanke Negation, das schiere Nein als *die* Methode, dh. als die ganze und darum einzige oder auch nur prinzipiell dominante Methode der Bestimmung ihrer Beziehung nach außen bzw. zur Welt handhabt. Weil die Implikation des Widerspruchs nicht dessen Erhebung zum Prinzip bedeuten kann, sondern gleichzeitig mit seiner Institution seine Restriktion auf einen partikularen Faktor begründet — deshalb kann die Methode der Judikation und der Exekution der Beziehung von Kirche und Welt unmöglich die Methode der Negation sein.

Unter der Voraussetzung der kommenden Identität der dialektischen Einheit von Kirche und Welt — eine Voraussetzung im übrigen, deren Bewußtsein natürlich nur für das subjektive Dasein der Gemeinde unverzichtbar ist, nicht aber für die Welt! — kann das Nein der Kirche zur Welt niemals absolut werden. Sondern in extensiver und intensiver Hinsicht wird es immer von einem ebenso relativen Ja kontrapunktiert sein und begleitet werden.

Auf dieser Grundlage bestimmt sich die praktisch-theoretische Methode der christlichen Gemeinde im sozialetischen Modell der dialektischen Einheit von Kirche und Welt qua Staat und Kultur als die *Methode der Analogie* oder der Entsprechung. Sie, diese Methode der Analogie, ist die *subjektive Seinsweise* der christlichen Gemeinde in eschatologischer (bzw. endgeschichtlicher) und historischer (bzw. innergeschichtlicher) Hinsicht.

Denn, so heißt es bei K. Barth: »Die christliche Gemeinde darf und soll sich im neutestamentlichen Vollsinn des Begriffs als Gleichnis verstehen. Sie ist als solches nachträgliche und vorläufige Darstellung der von ihr unterschiedenen gottmenschlichen Wirklichkeit.

Indem diese ihrem Dasein zugleich vorangeht und nachfolgt, kann die Gemeinde sie nur nachträglich und vorläufig anzeigen, abbilden, darstellen. Indem sie ihr in höchster Verschiedenheit und Überlegenheit vorangeht und nachfolgt, kann sie sie nur unvollkommen, inadäquat, zugleich erhelltend und verdunkelnd — sie kann sie wohl in ähnlichen, aber nicht in ihr gleichkommenden Konturen und Farben bezeichnen und darstellen. Sie kann nicht zu ihrem Duplikat werden.

Indem es ihr aber wesentlich eigentlich ist, von ihr herzukommen und ihr entgegenzugehen, hat sie in aller Unvollkommenheit echten *Anteil* an ihr, die sie bezeichnet und darstellt.

Als Gleichnis in dem so bestimmten Sinn darf und soll sich die christliche Gemeinde verstehen.«¹⁵

¹⁵ K. Barth, KD IV 3, 2, 906.

Diese Sätze K. Barths über den Sinn von »Gleichnis« oder »Analogie« machen deutlich, daß es sich hierbei nicht um einen spekulativen bzw. rein theoretischen Begriff handelt. Das Gleichnis, als das die christliche Gemeinde in der Geschichte zu existieren hat, ist weder ein Zustand noch gar eine invariante Form; sondern das Dasein der Gemeinde als Gleichnis kann nur ein höchst *bewegter Prozeß* sein. In einer ständigen Bewegung und Beweglichkeit gilt es, gleichnishaft Einstellungen und Einrichtungen, Entscheidungen und Handlungen immer wieder neu zu realisieren: auch unter Abstoßung ausgelebter, dunkel und undeutlich gewordener Existenzbestimmungen der Gemeinde.

»Analogie« ist insofern sowohl ein *sensu proprio historischer*, dh. ein praktisch-theoretischer Begriff, in dem das praktische Element der Zweck-Mittel-Relation prävaliert, als auch ein *dialektischer* Begriff, sofern er stets die Einheit von bestimmter Position und Negation als eine konkrete Aufgabe in sich befaßt. Die Methode der *Analogie*, verstanden als die subjektive Seinsweise der christlichen Gemeinde in ihrer geschichtlichen Aktivität, ist darum stets auch das *Mandat ihrer Konstitution*, dh. sie ist Auftrag und Aufgabe der Entdeckung und Entwicklung gleichnishafter Verhältnisse in der jeweiligen historischen Gegenwart der Gemeinde und damit auch in ihrem Verhältnis zum Leben der Menschen in Staat und Kultur.

III.

Mit ihrer Methode der Analogie basiert das sozialethische Modell der dialektischen Einheit von »Christengemeinde« und »Bürgergemeinde« auf der dogmatischen Prämissen von der Einheit von Exklusivität und Universalität der Weltbeziehung Gottes in Jesus Christus.

Das erste Moment der *Exklusivität* meint die einmalige und einzigartige Vollständigkeit der Selbstidentifikation Gottes mit Jesus Christus in der Auferweckung des Gekreuzigten. Zwar ist zu sagen, alles Mögliche in dieser Welt und darum auch alles Wirkliche in ihr, sofern es möglich ist, sei von Gott und nur kraft der Beziehung Gottes zu ihm. Aber wie von keiner anderen Einzelheit im Ganzen der Welt von Natur und Geschichte wird von dem einen Menschen Jesus aus dem Volk Israel behauptet, in seinem Schicksal sei er Gott selbst in der Objektivation seiner selbst für alle Menschen als mögliche Subjekte wahrer Gotteserkenntnis. In der Geschichte und Person Jesu Christi hat sich Gott mit seinem ganzen Wesen inmitten der Weltgeschichte zum möglichen Gegenstand menschlichen Wissens und zum wirklichen Grund menschlicher Gewißheit, dh. menschlicher Selbstgewißheit als Heilsgewißheit, bestimmt. Insofern besteht ein unverbrüchlicher Zu-

sammenhang möglichen Wissens von Gott mit dem Namen Jesus Christus.

Das andere Moment der *Universalität* der Gottesbeziehung in Jesus Christus besteht darin, daß die in der Geschichte Jesu Christi unwiderstehlich gefallene Entscheidung Gottes zum Heil des Menschen im Herzen der Schöpfung für alle Menschen und Dinge in allen möglichen Verhältnissen definitive Geltung und Bedeutung hat. Denn der Tod Jesu Christi für die Sünde der Welt ist das Selbstsein Gottes als Grund und Ursprung ewiger Gerechtigkeit und ewigen Lebens für alle Menschen im Zentrum der neuen Schöpfung.

Diese exklusive und universale Wirklichkeit Jesu Christi ist die einzige, aber auch die vollständige objektive Voraussetzung für das Dasein der christlichen Gemeinde und darum auch das einzige und ganze Richtmaß ihrer analogen Existenz und Aktivität in der geschichtlichen Welt der Staaten und Kulturen.

»Die von ihr verschiedene Wirklichkeit, die sie als solches Gleichnis bezeichnet und darstellt, ist das in der Auferstehung Jesu Christi (als dem ›terminus a quo‹ ihrer eigenen geschichtlichen Existenz) *anhebend* und partikular schon offbare, in Jesu Christi letzter Erscheinung (als dem ›terminus ad quem‹ ihrer eigenen Geschichte) *endgültig* und universal zu offenbarenden *Reich Gottes*.

Und das ist das ›Reich Gottes‹: die Aufrichtung der alleinigen, alles durchdringenden und bestimmenden Herrschaft Gottes, des Wortes und des Geistes Gottes, im ganzen Raum der Schöpfung.

Jesus selbst ist dieses Reich in seiner ganzen Vollkommenheit. In ihm ist ja diese Gottesherrschaft aufgerichtet. Denn in ihm, in diesem menschlichen Geschöpf, wohnt, handelt und redet inmitten der übrigen Schöpfung unmittelbar und unbeschränkt deren Schöpfer und Herr. In ihm ist die Berufung der ganzen Menschheit, ja aller Kreatur zum Dienste Gottes und damit die Einheit aller Gestalten, Kräfte und Werke des Geschöpfes schon — und das in unüberbietbarer Vollkommenheit — vollzogenes Ereignis.

Von seiner Offenbarung und also von der in ihm universal ergangenen Berufung und so von der aufgerichteten Gottesherrschaft des Reiches in der Senfkorngestalt des Ostergeschehens kommt die Gemeinde *her*.

Und seiner Offenbarung und also der Offenbarung des Reiches in der vollendeten Sichtbarkeit jenes Baumes (Mt 13,32), in dessen Zweigen die Vögel des Himmels nisten, geht sie entgegen.«¹⁸

Tatsächlich steht und fällt ja die christliche Gemeinde mit dieser Voraussetzung, daß Jesus Christus Gottes Reich in Person ist, und daß Gottes Reich die nächste Zukunft der Gegenwart Jesu Christi auch in und bei der Gemeinde ist, die sich zu ihm bekennt. Hier herrscht eine klare Alternative: entweder geht die christliche Gemeinde entschlossen und konsequent von dieser Voraussetzung aus, oder sie gibt ihre Existenz auf.

¹⁸ K. Barth, aaO. 906f.

In der bewußten Entscheidung für diese Voraussetzung legt die Gemeinde ihr geschichtliches Dasein im Kontext der göttlichen Reichsgeschichte aus. Sie glaubt, daß mit der *Versöhnung* der Welt, dh. mit der Aufrichtung der ewigen Gerechtigkeit zum ewigen Leben in Jesus Christus, das Reich Gottes *unwiderruflich angebrochen* und sich *unwiderstehlich* gegen alle Widerstände dieser Welt immer schon *durchzusetzen* im Begriff und in Bewegung ist. Deshalb und mit derselben Gewißheit hofft sie auch darauf, daß sich in und mit der *Erlösung* der Welt, dh. mit der Ausgießung des ewigen Lebens aus ewiger Gerechtigkeit durch Jesus Christus, das Reich Gottes *unwidersprechlich vollenden* wird.

Das *Reich Gottes* aber, worauf die christliche Gemeinde *hofft, weil* sie an seine Offenbarung in Jesus Christus *glaubt*, verspricht die *Vollendung des Friedens in reiner Liebe*. Sie wird die vollkommene Wahrheit und Wirklichkeit der *Einheit von Gerechtigkeit* und Freiheit sein, dh. von ewiger Gerechtigkeit und einem Leben, das sich selber keine Last mehr ist und nicht länger beschwert und verunstaltet wird durch den Zwang zur Selbsterhaltung und Selbstbehauptung. In dem kommenden Gottesreich der Erlösung besteht die reale Einheit von ewiger Gerechtigkeit und ewigem Leben nicht nur im Verhältnis Gottes zur Menschheit, wie es objektiv in Jesus Christus und subjektiv durch den Heiligen Geist schon im Lauf und Fall der Weltgeschichte offenbar geworden ist und wird. Sondern sie besteht auch und mit derselben Endgültigkeit und Eindeutigkeit sowohl im Verhältnis *aller Menschen zu Gott* als auch im Verhältnis *aller Menschen untereinander* in der unzerstörbaren Gemeinschaft und schattenlosen Gleichförmigkeit mit Jesus Christus.

IV.

Aus der Einheit von Exklusivität und Universalität der Weltbeziehung Gottes in Jesus Christus ergeben sich unumgängliche Konsequenzen für eine ihr nachdenkende theologische Ethik im allgemeinen und eine darin enthaltene politische Ethik im besonderen.

Denn wenn das ganze menschliche Leben im Herzen der Schöpfung und mithin auch die ganze Schöpfung in ihrem Verhältnis zum menschlichen Leben in ihrer Mitte von der Wirklichkeit des göttlichen Reiches in Jesus Christus umschlossen und durchdrungen wird, dann besteht diese alles umfassende und alles durchdringende Grenze auch für die Gesamtheit des ›weltlichen‹ Daseins in Staat und Kultur. Dann kann aber grundsätzlich auch keine andere Möglichkeit einer sensu strictiori normativen Orientierung des menschlichen Lebens auf staatlichem und kulturellem Gebiet in Betracht kommen als seine Orientierung am

Reich Gottes selber. Denn als das innergeschichtliche *Ende* und endgeschichtliche *Ziel* der Weltgeschichte ist Gottes Reich die zuerst und zuletzt allein normative Wahrheit und Wirklichkeit alles menschlichen Lebens und darum auch seiner Sicherung durch staatliche Ordnungen und seiner Steigerung durch immer neue Zivilisationsschübe.

Die Konzentration der Offenbarung Gottes in der Geschichte Jesu Christi zeitigt aber die Folge, daß innerhalb der Weltgeschichte das kommende und angebrochene Reich Gottes ausschließlich in der Gemeinde Jesu Christi mit dem erklärten und ausdrücklichen Willen erkannt wird, die in Jesus Christus personifizierte Rechts- und Lebensgemeinschaft mit den Menschen (im Herzen seiner Schöpfung) durch die Kraft seines Heiligen Geistes allen Menschen in der ganzen Welt wahrheitsgetreu und glaubwürdig zu bezeugen.

Jene vollständige Identität von Reich Gottes und Jesu Person und diese totale Implikation menschlichen Lebens in den Grenzen des göttlichen Reiches begründen für eine theologische Ethik die unausweichliche Notwendigkeit, das Thema des menschlichen Lebens im Verhältnis zur Welt als Staat und Kultur nur und allein im Zusammenhang mit dem Dasein der christlichen Gemeinde und von deren (eschatologischer) Bestimmung her zu begreifen.

Das primäre Thema einer politischen Ethik der evangelischen Theologie muß darum die geistlich und weltlich wahrnehmbare, dh. die von innen bildsame und von außen sichtbare historische Erscheinung der Gemeinde Jesu Christi sein. Die erste theoretische und praktische Aufgabe besteht unumgänglich in der *Konstitution der historischen Existenz* von christlicher Gemeinde als einer Gemeinschaft von Menschen, die als soziales Subjekt von spezifischer Art urteilend und entscheidend, denkend und handelnd tätig werden kann. Wo die Konstitution der christlichen Gemeinde als soziales Subjekt von bestimmter Identität weder theoretisch noch praktisch als die primäre ethisch-politische Aufgabe in Kirche und Theologie wahrgenommen wird, sind alle ethisch-politischen Ideen, Appelle und Programme, so erhaben sie sein mögen und so leidenschaftlich sie verfochten werden, dem Verdacht ausgeliefert, nicht mehr als das Raisonnement einer irrealen Subjektivität aus bloßer Reflexion zu sein. Erst in und durch die Wahrnehmung dieses Konstitutionsproblems der christlichen Gemeinde als eines sozialen Subjekts kann es auch zu mehr als abstrakten Vorstellungen, kann es zu konkreten Begriffen von dem Verhältnis christlichen Glaubens und Bekennens zu Staat und Kultur als den beiden hauptsächlichen Exponenten weltlichen Daseins und darum auch der Externität der christlichen Gemeinde in ihrer geschichtlichen Existenz kommen.

1. Unter der Bedingung der endgeschichtlichen Identität des kommenden Reiches Gottes legt es sich nahe, in einer davon bestimmten politischen Ethik drei Themenkreise zu unterscheiden.

Der erste Themenkreis zentriert sich um die Konstitution des historischen Daseins christlicher Gemeinde im Verhältnis zu Gottes Reich in Jesus Christus.

Die beiden anderen Themenkreise beziehen sich auf das weltliche Dasein der zeitgenössischen Menschheit unter dem Aspekt der Zukunft des göttlichen Reiches. Wenn dieses Reich durch die vollendete Einheit von ewiger Gerechtigkeit und ewigem Leben zu charakterisieren ist, so ist das gemeinsame Dasein von Menschen im Lauf und Fall der Weltgeschichte gekennzeichnet durch die Differenz von zeitlicher Gerechtigkeit und zeitlichem Leben.

Insofern gruppiert sich einerseits im Horizont der ewigen Gerechtigkeit des göttlichen Reiches ein zweiter Themenkreis um das Problem der *Rechtsfindung* im geschichtlichen Zusammenleben von Menschen.

Und andererseits bildet sich im Horizont des ewigen Lebens der Gottesherrschaft ein dritter Themenkreis um das Problem der *Lebenssteigerung* im geschichtlichen Zusammenwirken von Menschen.

Läßt sich der erste Komplex durch das Stichwort *Kirche* anzeigen, so der zweite durch das Stichwort *Staat* und der dritte durch das Stichwort *Kultur*. Diese lockere Gliederung des Themas einer politischen Ethik im Modell der dialektischen Einheit von geistlicher und weltlicher Existenz steht in einer gewissen Parallel zu Jacob Burckhardts Unterscheidung der »drei Potenzen« von Staat, Religion und Kultur und will wie diese nicht zu einem abstrakten Prinzip übersteigert werden¹⁷.

V.

Das *Leben der christlichen Gemeinde* verläuft unter gewöhnlichen weltgeschichtlichen Verhältnissen dennoch mit strenger Terminierung in der Zwischenzeit Jesu Christi: in der Zeit zwischen dem Schicksal des Gekreuzigten, den Gott von den Toten auferweckt hat, und der Ankunft des Auferstandenen, der auch die Toten zum ewigen Leben auferwecken wird. So lebt die christliche Gemeinde zugleich zwischen Jesus Christus als dem Grund (Realgrund) ihrer faktischen Existenz und Jesus Christus als dem Zweck (Idealgrund) ihres praktischen Daseins.

In dieser ihrer historischen Existenz ist die Gemeinde eine Gemeinschaft von Menschen, welche die in der Bibel enthaltene Botschaft vom Gottesreich in Jesus Christus gehört und angefangen haben, sie als die endgültige und ursprüngliche Wahrheit über Gott und Mensch zu verstehen.

¹⁷ Vgl. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. von R. Marx, Kröners Taschenausgaben Nr. 55, 1963¹⁰, 27.

Die Mitglieder dieser Gemeinschaft sind einig in dem Willen, die Nachricht von der Menschlichkeit Gottes gemeinsam weiter zu hören und gemeinsam besser verstehen zu lernen; sie mit größtmöglicher Deutlichkeit bzw. Eindeutigkeit möglichst vielen bzw. allen anderen Menschen weiterzusagen; und die Wahrheit dieser Botschaft für ihr eigenes Leben so bestimmt werden zu lassen, daß ihr ganzes persönliches und gemeinschaftliches Verhalten immer klarer als ein dankbares Zeugnis für das Evangelium Jesu Christi als die Magna Charta des Reiches Gottes hervortritt.

So fragmentarisch, inzipitorisch und kontrovers das Verständnis der Botschaft von Gottes Reich in der Person Jesu Christi innerhalb der christlichen Gemeinde auch immer sein mag, so *konstitutiv* ist für ihr historisches Dasein das *Bekenntnis zur Wahrheit* dieser Botschaft und damit *zur Wirklichkeit* der kommenden Gottesherrschaft in der gegenwärtigen Herrschaft Jesu Christi.

Deshalb unterscheidet sich die christliche Gemeinde auch dadurch charakteristisch von allen anderen menschlichen Gemeinschaften, daß für ihre historische Existenz ein mit dem Namen Jesus Christus schlechterdings unlösbar verknüpftes gemeinsames Bewußtsein von Gott und Mensch notwendig und wesentlich ist. In ihrem innergeschichtlichen Dasein kann die christliche Gemeinde nur mit diesem Bewußtsein von Gott im Kommen seines Reiches existieren, und dh. für sie in concreto: in der *Erinnerung Jesu Christi* und darum zugleich in der *Erwartung seines Reiches*.

Das aber hat zwingende Konsequenzen für die Verfassung oder Organisation der christlichen Gemeinde. Denn wo das Bewußtsein von Gott als das Bewußtsein seiner Herrschaft in Jesus Christus konstitutiv ist für das historische Dasein einer menschlichen Gemeinschaft, ist es unmöglich, daß sich diese Gemeinschaft in einem Verhältnis der Herrschaft von Menschen über Menschen, sei es physisch durch Gewalt, sei es moralisch im Gewissen, konstituiert. Wo umgekehrt eine menschliche Gemeinschaft als Herrschaftsverhältnis organisiert wird, kann unmöglich irgendein Bewußtsein von Gott einen konstitutiven Faktor in der Existenz dieser Gemeinschaft bilden.

Aufgrund ihres Verhältnisses zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes und zu Gott als dem Vater Jesu Christi kann sich die christliche Gemeinde als soziales Subjekt ihres historischen Daseins auch im Verhältnis zur Welt in Staat und Kultur nur als eine »*herrschaftsfreie Bruderschaft*«¹⁸ konstituieren wollen und zu konstituieren anfangen. Durch ihr Bekenntnis zur Realpräsenz der Herrschaft Jesu Christi wird seine

¹⁸ Ich kann mich nicht mehr erinnern, wo ich diesen Ausdruck zum erstenmal aufgelesen habe.

Gemeinde zur Bruderschaft im ausschließenden Unterschied zu allen Arten von Herrschaft als einer Form menschlicher Gemeinschaft bestimmt.

Das Bekenntnis zur Herrschaft Jesu Christi und die Bruderschaft der Teilnehmer an diesem Bekenntnis gehören im historischen Dasein der christlichen Gemeinde untrennbar zusammen. Diese strikte *Korrelation zwischen dem Bekenntnis zur göttlichen Herrschaft und der Existenz in menschlicher Bruderschaft* ist die allgemeine, dh. die von außen bedingungslos freie und die von innen schrankenlos offene Erscheinungsweise der absoluten Reichsunmittelbarkeit aller Menschen im Umkreis der Herrschaft Jesu Christi über alle Kreatur. Diese Reichsunmittelbarkeit schließt sowohl das Verhältnis einseitiger Dependenz unter den Mitgliedern der Gemeinde aus als auch das Verhältnis allseitiger Interdependenz, in der das individuelle Sein der Mitglieder einer Gemeinschaft unter die Bedingung ihrer vollständigen Vermittlung durch das homogenisierte Ganze ihrer Sozialität gestellt wird. Die Bruderschaft der christlichen Gemeinde ist vielmehr wesentlich charakterisiert durch die Tendenz der individuellen Autonomie ihrer Mitglieder untereinander, dh. tendenziell steht hier kein Ich unter der Herrschaft eines anderen, einiger anderer oder aller anderen. Sie ist zugeleich charakterisiert durch die Tendenz einer universellen Solidarität ihrer Mitglieder; dh. kein Ich steht außerhalb des geschichtlichen Wir einer gleichwohl allzeitigen und allräumlichen Gemeinschaft von Menschen im Zeichen des Namens Jesu Christi.

VI.

Wenn die bruderschaftliche Christengemeinde nur mit dem Bewußtsein von Gott und Mensch in der Erinnerung und Erwartung Jesu Christi existieren kann, so kann ihr historisches Dasein nur mit einer Tätigkeit beginnen, die mit der größten Eindeutigkeit, die unter gegebenen Umständen möglich ist (und dh. gegebenenfalls im schneidenden Widerspruch zu diesen gegebenen Umständen) ihr Verhältnis als das Verhältnis der Gemeinde Jesu Christi zu Gott als dem Vater Jesu Christi persönlich und öffentlich realisiert. Diese Tätigkeit der Gemeinde bildet ihren Gottesdienst sensu strictiori; dazu gehören zB. Gebet, Eucharistie und Taufe — aber sicher nicht nur sie.

Wenn aber die Gemeinde nur mit dem Bewußtsein von Gott und Mensch in Jesus Christus durch den Heiligen Geist existieren kann, so kann ihr historisches Dasein nur fortbestehen und weitergehen, indem sie — wiederum mit größtmöglicher Eindeutigkeit — ihr Verhältnis als das *Verhältnis der Gemeinde Jesu Christi zu ihrer zeitgenössischen*

Menschheit realisiert. Sie ist eine partielle und dennoch universelle Mannigfaltigkeit unter allen Menschen, für die sich Gott in Jesus Christus mit der Macht seines Heiligen Geistes als für die Bürger seines kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit bzw. der ewigen Gerechtigkeit und des ewigen Lebens endgültig entschieden hat.

Die konkrete Wahrnehmung dieses ihres Verhältnisses zur zeitgenössischen Menschheit in Staat und Kultur kann immer *nur das zweite Element* in der historischen Existenz der christlichen Gemeinde sein; aber es ist das *notwendige zweite Element*, das im geschichtlichen Leben der Gemeinde unmöglich fehlen kann, wenn nicht auch das erste Lebenselement des Gottesdienstes zur Farce verderben soll.

Die Konkretion dieses Verhältnisses der bruderschaftlichen Gemeinde im Geist Jesu Christi zum weltlichen Dasein der Menschheit in derselben historischen Gegenwart impliziert nun allerdings die aktive, und dh. eine theoretische und praktische Einmischung (i. e. eine judikative und exekutive Einmischung) der christlichen Gemeinde in die Fragen und Probleme des Staates und der Kultur. Im gemeinsamen Bewußtsein der Exklusivität und Universalität der Weltbeziehung Gottes in Jesus Christus ist das Mandat zu einer solchen aktiven Einmischung in die macht- und kulturpolitischen Verhältnisse der zeitgenössischen Menschheit unweigerlich und unausweichlich für die christliche Gemeinde erhalten. In ihrem Bewußtsein und Dasein eignet darum den Fragen der politischen Organisation und des Niveaus der Kultur eine eminente und für ihre historische Existenz äußerst kritische Bedeutung.

VII.

Noch immer besteht die Aufgabe kritischer Koexistenz vordringlich für das Verhältnis der christlichen Gemeinde zur politischen Organisation der Menschheit in einer Vielzahl von souveränen Einzelstaaten unterschiedlicher Struktur.

Der spezifische Unterschied der Gemeinde zu allen anderen menschlichen Gemeinschaften liegt — wie angedeutet — in ihrem eigentümlichen Bewußtsein von Gott als einem Bewußtsein vom kommenden Gottesreich in der akuten Herrschaft Jesu Christi. Diese Proprietät gewinnt in der politischen Ethik eine besondere Relevanz, wo es um das öffentliche Zusammenleben von Menschen, von einzelnen Gruppen, in der Rechtsordnung eines Staates geht.

Der Pluralismus von Staaten ist ein Faktum der historischen Gegenwart. Aber keiner von ihnen fällt gänzlich aus dem Rahmen, daß der *Staat* ein für Menschen bestimmtes, dh. von Menschen über Menschen ausgeübtes Herrschaftsverhältnis sei, das unter der Devise und Parole

maximaler Gerechtigkeit für alle seine Bürger praktiziert wird. An diesem durch und durch geschichtlichen Begriff als einer gleichwohl legitimen Norm gemessen zu werden, kann heute kein Staat auf dieser Erde sich weigern.

Eine christliche Gemeinde wird ihr Urteil genau auf beide Momente richten: auf das *Faktum des Herrschaftsverhältnisses* und auf die *Idee maximaler Gerechtigkeit*. Die Basis ihres Urteils ist ihre Behauptung der unverbrüchlichen Korrelation des Bewußtseins göttlicher Herrschaft und des Daseins menschlicher Bruderschaft. Die exakte Parallelie dazu ist die These, daß, wo immer eine menschliche Gemeinschaft in der Form der Herrschaft von Menschen über Menschen organisiert wird, das Bewußtsein von Gott — wie es auch bestimmt werde — unmöglich ein konstitutiver Faktor dieser Organisation sein kann.

Diese Grundstellung impliziert zum einen die unausrottbare Tendenz im historischen Dasein der christlichen Gemeinde zum nicht-religiösen Staat. Sie impliziert zum anderen ihre Tendenz zum radikal-demokratischen Staat.

Natürlich kann es die Gemeinde nicht verhindern, daß sich außer und neben ihr, wie in der Vergangenheit, so auch in der Gegenwart und Zukunft, Überzeugungen von mehr oder minder großer Allgemeinheit und Öffentlichkeit bilden, von denen entweder ein anderes Bewußtsein von Gott und Mensch als Wahrheit behauptet wird, oder von denen gar jedes Bewußtsein von Gott und Mensch als Täuschung, als Irrtum oder Betrug bestritten wird. Mit solchen Anschauungen und Einstellungen kann die Gemeinde nur in einem Prozeß der geistigen Auseinandersetzung begriffen sein. Mit ihrer Botschaft und ihrem Bekenntnis befindet sich die christliche Gemeinde nach innen und außen in einem permanenten *Streit um die Möglichkeit der Wahrheit eines bestimmten Bewußtseins von Gott und Mensch*. Diese Auseinandersetzung ist ein notorisch gewaltloser Streit. Er kann nur ausgetragen werden im *Medium der Sprache* als dem Element gegenseitigen Verstehens unter Menschen und mit den *Mitteln der Vernunft und der Liebe*. Dieser Streit muß darum auch frei sein von aller Absicht, die Ehre und Würde der Menschen zu verletzen, die als Prozeßgegner in diesen Streit um die Wahrheit über Gott und Mensch verwickelt sind.

Um dieser Freiheit von herrschaftlichen Zwängen willen kann der Staat und seine Organisationen — inklusive der politischen Parteien! — von der christlichen Gemeinde in keinem Sinn als Teilnehmer an diesem Prozeß anerkannt werden. Indem das Bekenntnis zu Gott, wie es in der christlichen Gemeinde verstanden wird, exklusiv in das göttliche Herrschaftsverhältnis gehört, das objektiv in Jesus Christus und subjektiv durch den Heiligen Geist besteht, wird es dem menschlichen Herrschaftsverhältnis des Staates radikal entzogen.

Das bedeutet nach der einen Seite die These von der Unmöglichkeit eines christlichen Staates. Die Gemeinde kann es weder als legitim anerkennen noch verlangen oder erwarten, daß sich ein Staat oder eine politische Organisation im Kampf um die Macht im Staat mit dem Christentum — was immer das sei — identifiziert.

Sie wird aber auch jede andere Amalgierung eines nichtchristlichen Bewußtseins von Gott (und Mensch) mit einem politischen Gemeinwesen oder einer Partei als *Entfremdung des Staates* beurteilen. Ihre These von der Unmöglichkeit eines christlichen Staates schließt den Widerspruch gegen die Möglichkeit eines religiösen Staates überhaupt ein; er richtet sich gegen alle Synthesen von Religion und Politik, bzw. von Kirche und Staat in den Formen der Hierokratie oder des Cäsaropapismus, um das idealtypische Spektrum Max Webers zu zitieren¹⁹.

Die christliche Gemeinde vertritt gegenüber jedem staatlichen Gemeinwesen, in dem sie existiert, den Standpunkt der grundsätzlichen *Freiheit des Staates* von jeglicher Bindung an ein bestimmtes Bekenntnis zu Gott, es sei christlichen oder nichtchristlichen Inhalts. Nach ihrem Grund- und Selbstverständnis kann sie nur die Devise des nicht-religiösen Staates und die Parole der nicht-religiösen Praxis des politischen Lebens verfolgen.

Diese Maxime des nicht-religiösen Staates und der nicht-religiösen Praxis des politischen Lebens ist jedoch *nicht* gleichbedeutend mit dem Votum für ein prinzipielles oder auch nur okkasionelles Bündnis des Staates mit einer dezidiert anti-religiösen Weltanschauung. Darauf wird die Kirche ebenso genau und bestimmt zu achten haben: wenn nötig auch stellvertretend für andere religiöse Gemeinschaften, mit denen sie nur in geistiger Auseinandersetzung leben kann. Ihr Protest gegen den religiösen Staat und eine religiöse Politik ist im gleichen Maße auch schon der Protest gegen den anti-religiösen Staat und eine anti-religiöse Politik.

Es läuft dem Bewußtsein der christlichen Gemeinde zuwider, aus der wesentlichen Religionslosigkeit des Staates dessen notorische Gottlosigkeit zu folgern. Es gilt zu begreifen und begreiflich zu machen, daß der sog. »Atheismus«, dh. die theoretische und praktische Leugnung der Möglichkeit von Wahrheit für ein bestimmtes bzw. für jedes Bewußtsein von Gott, eine weltanschauliche Position ist, die einzunehmen für einen Staat weder notwendig noch im Grunde und letztlich möglich ist.

Die christliche Gemeinde kann es weder als eine Notwendigkeit noch als eine Möglichkeit des politischen Lebens akzeptieren, daß in

¹⁹ Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, III. Abt. d. Grundrisses d. Sozialökonomik, 1921, 779ff.

einem von Menschen über Menschen ausgeübten Herrschaftsverhältnis ein bestimmtes persönliches oder gemeinschaftliches Verhältnis von Menschen zu Gott affirmativ oder prohibitiv zu einem absoluten oder relativen Kriterium der Staatsbürgerschaft legalisiert oder als solches praktiziert wird. Wo und wenn derartiges geschieht, wird eine gefährliche und schädliche *Perversion des Staates*, seine destruktive Entfremdung vom Gebot der Allgemeinheit betrieben und die Humanität seiner Bürger eingeschränkt, gehindert und unterdrückt.

In ihrem Verhältnis zum Staat wird es der christlichen Gemeinde stets zuerst darauf ankommen müssen, mit überzeugender Gewißheit und Klarheit diese beiden Punkte zu vertreten: erstens nämlich, daß die Religionsfreiheit des Staates sowohl notwendig als auch möglich ist für sein zweckmäßiges Dasein; und zweitens — und mit gleichem Nachdruck —, daß ein Fortschritt zur Gottlosigkeit für den Staat weder eine Notwendigkeit noch eine echte Möglichkeit bildet. Der atheistische Staat ist eine Pseudo-Notwendigkeit und eine Pseudo-Möglichkeit für den Staat selber: nicht anders als es der christliche Staat von ehedem und heute ist.

VIII.

Mit ihrer praktisch-theoretischen Tendenz zur religiösen Neutralität des Staates betreibt die christliche Gemeinde so etwas wie die fortschreitende Politisierung oder *Verstaatlichung des Staates*. Diese Bewegung verläuft in dem stetigen Prozeß neuer Rechtsfindung in der Aufstellung und Durchsetzung allgemeiner Gesetze zum Zweck maximaler Gerechtigkeit aller Bürger eines staatlichen Gemeinwesens.

Dieser Endzweck der maximalen Gerechtigkeit verlangt seinen Begriff. Indem die christliche Gemeinde in ihrer historischen Existenz die Elemente der individuellen Autonomie und der universellen Solidarität vereinigt, erscheint sie in einer deutlichen Affinität zur politischen Organisationsform der *demokratischen Republik* auf dem Boden des Prinzips der *Volkssouveränität*. Für die politische Urteils- und Entscheidungsbildung der Gemeinde sind daraus in der Gegenwart die anstehenden Konsequenzen zu erwägen und zu diskutieren.

Im 19. Jahrhundert entwickelte und etablierte sich als die klassische Montage des bürgerlichen Nationalstaates — im Unterschied zum dynastischen Nationalstaat! — eine Art von Synthese oder Mischsystem aus liberalem Rechtsstaat und demokratischer Republik²⁰.

²⁰ Vgl. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert III: Monarchie und Volkssouveränität.

Golo Mann hat das Verhältnis so beschrieben: »Der Liberale fordert die Freiheit des einzelnen, sich sein Leben unbehindert von Einmischungen des Staates zu gestalten. Diese Forderung klingt gut, wird aber jederzeit an Grenzen stoßen, die einmal weiter, einmal enger gezogen sind. Der Demokrat fordert die Gleichheit aller und die Herrschaft der Mehrheit, aus der er etwas sein Recht in sich selber Tragendes, nahezu Heiliges macht. Ein so sicheres Medium zum Finden des Wahren, Guten ist aber die Mehrheit nicht. Demokratie und Liberalismus mäßigen sich wechselseitig. Das liberale Prinzip, dem demokratischen zugesetzt, bedeutet Schutz der Minderheit gegenüber der Mehrheit und Schutz des einzelnen vor dem Zugriff des Staates; das demokratische Prinzip, dem liberalen zugesetzt, bedeutet Schutz der Mehrheit gegenüber den starken oder erfolgreichen, das Gemeinwohl nichtachtenden einzelnen.²¹

Deutschland schloß erst nach dem Ersten Weltkrieg mit der Republik von Weimar in Ablösung der Monarchie von Potsdam glücklos zur westeuropäischen Entwicklung auf. Dennoch blieb es durch den Faschismus und Zweiten Weltkrieg hindurch und danach mit seiner westlichen Hälfte im Machtbereich der liberal-demokratischen Union und ihrer Ideologie.

In der historischen Gegenwart sieht es allerdings so aus, als beginne sich die geschichtliche Union von liberalem Rechtsstaat und Demokratie im kapitalistischen Teil der spätbürgerlichen Weltgesellschaft auf fatale Weise selber als unsolide Liaison zu diskreditieren. Der Verdacht ist laut geworden und nicht wirklich ausgeräumt, es habe sich diese Verbindung in der westlichen Hemisphäre der spätbürgerlichen Kultur in die Figur von Sein und Schein entwickelt.

Die Konstituenten des liberalen Rechtsstaates, vorweg eine Reihe von konstitutionell sanktionierten individuellen Freiheitsrechten unter der realen Dominanz der Kategorie Eigentum, bilden das tatsächliche und wirksame Sein des Staates; und das demokratische Element darin, restringiert auf das Formale des parlamentarischen Parteienpluralismus, droht in demselben Maß zum bloßen Schein herabzusinken, in dem der ökonomische Motor der bürgerlichen Gesellschaft in West und Ost mit Erfolg eine meta- oder prä-demokratische Existenz für sich beansprucht und behauptet.

Dadurch entsteht unweigerlich eine Lücke der Unglaubwürdigkeit zwischen Anspruch und Wirklichkeit von Demokratie in der spätbürgerlichen Gesellschaft. Martin Walser bemerkte dazu: »Dieser groteske und skandalöse Unterschied zwischen Anspruch und Wirklichkeit wird nur deshalb nicht mehr als grotesk und skandalös empfunden, weil er alltäglich ist, weil man uns daran gewöhnt hat. Ich halte es für grotesk und skandalös«, erklärte Martin Walker, »daß die Arbeitswelt, also der Bereich der Wirklichkeit, in dem die meisten Bürger ihre meiste Zeit und Kraft lassen, aus der Demokratie ausgeklammert wird.«

²¹ G. Mann, Deutsche Geschichte des XIX. Jahrhunderts, 1958, 96.

Zwar stand einmal im »Industriekurier«: »Die Demokratisierung der Wirtschaft ist so unsinnig wie eine Demokratisierung der Schulen, der Kasernen und der Zuchthäuser«, aber vielleicht gehören Wirtschaft und Zuchthäuser nun doch nicht, jedenfalls bestimmt nicht notwendig so eng zusammen, wie sie da im Industriekurier zusammengeraten sind.

Sicher ist: die politisch-rechtliche Ordnung unseres bürgerlichen Lebens leidet nicht unter einem Überfluß und Überschuß an Demokratie, sondern eher am Gegenteil. Insofern ist es verständlich und begründet, wenn von verschiedenen Seiten und auf verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens die Forderung nach Erweiterung und Intensivierung einer demokratischen Praxis erhoben wird.

Die christliche Gemeinde kann in dieser Frage so wenig neutral bleiben wie in der Frage der religiösen Neutralität des Staates und seiner politischen Organisationen. Denn hier steht der Grundsatz der maximalen Gerechtigkeit für alle Bürger eines Staates zur Diskussion.

In Spannung miteinander liegen dabei auf der einen Seite die *liberale* und auf der anderen Seite die *demokratische* Konzeption des gerechten Staates. Gerechtigkeit versteht der Liberalismus als Übereinstimmung der staatlichen Gesetzgebung und Regierung mit unveräußerlichen und unveränderlichen subjektiven Grundrechten, wie sie vor allem seit der berühmten »Virginia Bill of Rights« von 1776 (12. Juni) Eingang in die Verfassungen der modernen Rechtsstaaten gefunden haben. Über diese Grundrechte hatte John Adams, der nachmalige zweite Präsident der Vereinigten Staaten, schon 1765 seinen Zuhörern emphatisch zugerufen: »Ihr habt Rechte, die allem irdischen Regiment vorangehen, Rechte, die durch menschliche Gesetze nicht widerrufen oder beschränkt werden können, Rechte, die von dem großen Gesetzgeber des Universums herühren.«

Das reine demokratische Konzept dagegen verzichtet auf die Möglichkeit, derartige Grundrechte oder Urrechte als Maßstab von Gerechtigkeit zu reklamieren und gründet sich auf das Prinzip der Volkssouveränität. In seiner Formulierung bei I. Kant lautet dieses Prinzip:

»Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schließlich niemand Unrecht tun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch Unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden eben dasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.«²²

²² I. Kant, Metaphysik der Sitten (Werke in 6 Bden., hg. von W. Weischedel, Bd. IV, 1956, 432).

In Konfliktfällen zwischen der liberalen Idee individueller Freiheitsrechte und dem demokratischen Prinzip der Volksouveränität (wie zB. in der Frage der ökonomischen Mitbestimmung) wird die christliche Gemeinde in ihrem Verhältnis zum Staat die Tendenz zu seiner maximalen Gerechtigkeit eher auf der Seite der Demokratie als des Liberalismus suchen.

Das bedeutet nicht, daß sich die Kirche selber als Demokratie versteht oder verstehen kann. Sie könnte sich so nur mißverstehen. Denn sie ist selber ja gerade kein menschliches Herrschaftsverhältnis.

Aber unter allen politischen Herrschaftsverhältnissen ist die Demokratie in Richtung der Herrschaft aller über alle, in der kein Bürger einer anderen Herrschaft ausgesetzt ist als der, die er selber mit allen anderen Bürgern zusammen gemeinsam ausübt, diejenige Organisation, der die herrschaftsfreie Bruderschaft der Gemeinde am nächsten stehen kann, ohne daß der Unterschied zwischen ihnen verwischt oder übersprungen wird.

Es wäre ebenso absurd, die Kirche in eine Demokratie verwandeln zu wollen, wie das Vorhaben absurd wäre, den Staat in eine Bruderschaft zu transformieren, darin es keine Herrschaft mehr gibt. Wohl aber kann es im klaren Bewußtsein der qualitativen Differenz zwischen bruderschaftlicher Christengemeinde und demokratischer Bürgergemeinde eine *Allianz des Interesses* am geschichtlichen Prozeß der Gerechtigkeit für alle Bürger in allen Staaten geben.

Eine der wichtigsten Aufgaben politischer Ethik evangelischer Theologie müßte mE. deshalb bestehen und wahrgenommen werden in der Bildung des Bewußtseins der christlichen Gemeinde für ein solches *Bündnis der Differenz zwischen christlicher Bruderschaft und demokratischer Herrschaft*.

IX.

Das Verhältnis der christlichen Gemeinde zum weltlichen Dasein der zeitgenössischen Menschheit erschöpft sich indessen nicht in ihrem Verhältnis zu den ihr faktisch nächsten Staaten unter dem Gesichtspunkt der maximalen Gerechtigkeit für alle Bürger in dem unabgeschlossenen und in dem Gang der Geschichte auch niemals ein für allemal abschließbaren Prozeß einer aus aller Partikularität mehr und mehr herausführenden Rechtsfindung, in dem sowohl die Rechtszwecke ausgemittelt werden als auch ihre angemessene Realisierung sich vollzieht. Im endgeschichtlichen Horizont der Gottesherrschaft existiert die christliche Gemeinde zwischen der geschehenen Aufrichtung der ewigen Gerechtigkeit für alle Menschen und der daraufhin von ihr für alle Welt erhofften Ausgießung des ewigen Lebens: das Licht jener

grundlegenden Erinnerung erweckt ihr primäres Interesse an geschichtlicher Gerechtigkeit im weltlichen Dasein der Menschen; das Licht dieser folgerichtigen Erwartung ruft ihr Interesse wach für die Wahrnehmung und Gestaltung des endlichen Lebens der Menschen und seiner Notwendigkeiten in dem geschichtlichen Gang der menschlichen *Kultur* oder *Zivilisation*. Mit S. Freud kann darunter »all das« verstanden werden,

»worin sich das menschliche Leben über seine animalischen Bedingungen erhoben hat und worin es sich vom Leben der Tiere unterscheidet«²³.

Burckhardt nannte Kultur

»die ganze Summe derjenigen Entwicklungen des Geistes, welche spontan geschehen und keine universale oder Zwangsgeltung in Anspruch nehmen«; sie ist ihm »derjenige millionengestaltige Prozeß, durch welchen sich das naive und rassenmäßige Tun in reflektiertes Können umwandelt, ja in ihrem letzten und höchsten Stadium, in der Wissenschaft und speziell in der Philosophie, in bloße Reflexion«²⁴.

Stärker auf das pragmatische Element hebt dagegen S. Freud ab, wenn er an der menschlichen Kultur zwei Seiten oder Richtungen unterscheidet:

»Sie umfaßt einerseits all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen, andererseits alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln.«²⁵

Mit diesem dynamischen Komplex der Kultur wird das Thema der menschlichen Gesellschaft bzw. der Vergesellschaftung menschlichen Lebens in ihren historischen Formen und Dimensionen akut, im engeren Sinn ihrer Gestalt oder Gestalten und ihres Ausmaßes in der historischen Gegenwart seit der technischen Revolution, die nicht nur von englischen Historikern gern auf das Jahr 1769 datiert wird, »da James Watt das Patent für seine Dampfmaschine erwarb«. Es war das Signal des modernen Stahlzeitalters: Mit ihm begann die weiträumigere Ära der industriellen Kultur der bürgerlichen Gesellschaft, deren Problematik heute desto bedrängender empfunden und erkannt wird, je weiter der Entwicklungsstand der objektiven Verhältnisse in ihr fortgeschritten ist und je individueller subjektives Bewußtsein in ihr sich noch erhalten hat.

Für die christliche Gemeinde wirkt sich die Problematik der bürgerlichen Gesellschaft mit besonderer Schärfe aus: für jene hat das wissenschaftlich-technische und technisch-wirtschaftliche Verhältnis zur Natur gar keine, für diese schlechterdings konstitutive Bedeutung. Im Unter-

²³ S. Freud, Die Zukunft einer Illusion (Ges. Werke, Bd. 14, 1948, 326).

²⁴ J. Burckhardt, aaO. 57.

²⁵ S. Freud, aaO. 326.

schied zur bürgerlichen Gesellschaft bildet und organisiert sich die christliche Gemeinde als menschliche Gemeinschaft nicht durch das praktische Verhältnis der Ausnutzung von Kräften und Stoffen der Natur in einer exponentiellen Entwicklung der dazu erforderlichen Mittel an Menschen und Material unter den Bedingungen interpersonaler und internationaler Konkurrenz und Feindschaft. Dieses technisch-ökonomische Naturverhältnis aber ist exakt die Dimension, in der sich die bürgerliche Gesellschaft ursprünglich entwickelt und fortschreitend definiert hat als das »System der Bedürfnisse«, worin »die Vermittlung des Bedürfnisses und die Befriedigung des einzelnen durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse aller Übrigen«²⁶ als der wirtschaftliche Stoffwechsel der materiellen und sozialen Existenz jedes und aller Individuen eines zumindest relativ geschlossenen Systems stattfindet. Historisch jedenfalls hat sich die Primordialität, mit der das Herrschaftsverhältnis zur Natur das Gemeinschaftsverhältnis der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt, in der Monopolisierung dieser Form menschlicher Sozialität (Gemeinschaft unter Menschen durch Ver-Mittel-ung aller Natur qua Gegenbegriff zu einem dominanten Selbstbewußtsein von Menschlichkeit) ausgewirkt. Enthalten ist darin die Tendenz, alle anderen, nicht nach dem Bildungsprinzip bürgerlicher Gesellschaft organisierten menschlichen Gemeinschaften entweder durch Auflösung oder Funktionalisierung ins bürgerliche System zu integrieren und damit unter die oberste Bedingung der Naturbeherrschung in einem Prozeß expansiver Reproduktion bzw. exponentiellen Wachstums der materiellen Bedingungen menschlichen Lebens zu stellen. Die Verhältnisse des Kreislaufs von Produktion, Distribution und Konsumtion mittelbar und unmittelbar lebensnotwendiger Güter sind in der bürgerlichen Gesellschaft, vollends nach ihrer Emanzipation vom politischen Absolutismus, zur beherrschenden Basis des Ganzen geworden: sie bilden die massierte Realität des ökonomischen »Unterbaus«, der durch sein Schwergewicht alle anderen Erscheinungen menschlichen Lebens (z.B. Kunst und Religion) in dieser neuzeitlichen Gesellschaft in die Rolle eines sekundären, mehr oder weniger ideologischen »Überbaus« herunterwirtschaftet.

»Die moderne Gesellschaft ist in ihrem Wesen Wirtschaftsgesellschaft. Die Stellung ihrer Mitglieder, vorab ihrer sozialen Kerngruppen, bestimmen sich nach deren Funktion im Wirtschaftsprozeß. Die Existenz- und Entwicklungsbedingungen dieser Gesellschaft sind letztlich ökonomischer Natur.«²⁷

²⁶ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 188 (Werke in 20 Bdn., Bd. 7, 1970, 346).

²⁷ W. Hofmann, *Das Elend der Nationalökonomie* (1968), in: Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissenschaftssoziologie, 1968, 117.

Mit der despotischen Dominanz der Wirtschaft im sozialen Leben hat sich ihre Konzentration auf das Problem steigender Produktivität verbunden. J. K. Galbraith hat diesen Punkt nachdrücklich hervorgehoben:

»Die früheren Hauptsorgen des Wirtschaftslebens — Gleichheit, Sicherheit und Produktivität — haben sich reduziert auf die Sorge um die Produktivität und die Produktion ... Sie steht jetzt allein im Mittelpunkt eines Interesses, das sie früher mit den Problemen der Gleichheit und Sicherheit teilen mußte.«²⁸

Daß solcherart industrielles Wachstum zum Grundgesetz avanciert ist, nach dem sich alle Teile der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit zum Ausweis ihrer konstruktiven Mitgliedschaft und darauf beruhenden gesellschaftlichen Realität orientieren müssen, scheint im kapitalistischen Teil der spätbürgerlichen Weltgesellschaft nicht weniger gültig zu sein als in ihrem bisherigen sozialistischen Teil. Der theoretische Widerspruch des sowjetrussischen Kommunismus gegen die These der progredierenden Konvergenz der faktischen Gesellschaftssysteme des euro-amerikanischen Kapitalismus und des euro-asiatischen Sozialismus ist nicht an sich schon der überzeugende Gegenbeweis gegen die vielfältig nahegelegte Hypothese von der antagonistischen Einheit der international-globalen spätbürgerlichen Gesellschaft in ihren kapitalistischen und sozialistischen Subsystemen.

Dem objektiven Zwang, den die Wirtschaft und die ökonomische Produktivität über das Ganze der Gesellschaft ausübt, ist die christliche Gemeinde zutiefst ausgesetzt: entweder sie insistiert in geschichtlicher Existenz auf ihrem Wesen und gerät damit in Widerspruch zu den Prinzipien der spätbürgerlichen oder industriellen Gesellschaft, oder sie akzeptiert, weil sie faktisch im Rahmen dieser modernen Industriegesellschaft zu existieren hat, die Totalität der ökonomischen Basis bzw. den normativen Wert der Zuwachsrate des Bruttosozialproduktes und widerspricht so mit ihrem Dasein in Adaption ihrem ganzen Anspruch und einzigen Sinn in dieser Welt, nämlich in ihr *nicht* »aus dieser Welt«, sondern ganz und allein aus der neuen Welt des kommenden Gottesreiches zu existieren. In der historischen Gegenwart bedeutet diese »eschatologische Unweltlichkeit« der christlichen Gemeinde konkret ihre scharfe, unausweichliche Konfrontation mit dem Faktum unserer zeitgenössischen expansiven Wirtschaftsgesellschaft im weltgeschichtlichen Antagonismus ihrer zwangswiseen Teilsysteme eines »privatwirtschaftlichen Kapitalismus« und eines »staatswirtschaftlichen Sozialismus«. Diese Konfrontation enthält eine Reihe von sehr schweren Sachfragen, denen die politische Ethik christlicher Theologie ebenso-

²⁸ J. W. Galbraith, *Gesellschaft im Überfluß* (The Affluent Society, 1958), 1970, 131.

wenig länger ausweichen kann wie die politische Urteilsbildung in der christlichen Gemeinde. Die Skala dieser Themen reicht vom Problem der Notwendigkeit, dh. der unbedingten oder nun doch nur sehr bedingten, von historisch variablen Voraussetzungen abhängigen Notwendigkeit individueller Arbeit bzw. der Teilnahme des einzelnen an dem gesamtgesellschaftlichen Arbeits- und Produktionsvorgang bis zu dem heute schließlich beklemmend gewordenen Problem der perniziösen Disproportionalität von Technologie und Ökologie in dieser unserer spätbürgerlichen ›Leistungsgesellschaft‹ oder Industriekultur. Es sind nicht nur absurde, sondern lebensgefährliche Konsequenzen, die sich aus der vollständigen Begründung unserer Gesellschaft auf einer ökonomischen Basis ergeben, deren Natur die Ausdehnung im Kreislauf von Geld und Waren ist. Absurd ist die künstliche Erhaltung des Warencharakters menschlicher Arbeitskraft trotz sinkenden Anteils der produktiven Arbeit im wirtschaftlichen Gesamtprozeß unter der Devise der Vollbeschäftigung bei steigender Produktionskapazität infolge technologischer Innovationen. Lebensgefährlich ist schließlich nicht allein die Vermehrung des Rüstungspotentials als Mittel der Abschöpfung überhängenden Kapitals, sondern mittlerweile auch die bedrohliche Störung des Haushalts der umgebenden Natur durch deren rücksichtslose Ausbeutung als Rohstoff- und Energiequelle. Die christliche Gemeinde wird auch hier mit ihrem Selbstverständnis als ›herrschaftsfreie Bruderschaft‹ zu neuen Urteilen und neuen Einstellungen kommen müssen und können. Das bedeutet angesichts der Probleme unserer Industriekultur, daß die christliche Gemeinde zu einer kritischen Revision der seitherigen Selbstverständlichkeit herausgefordert ist, mit der die geschichtliche Symbiose von Christentum und Kapitalismus noch immer weithin als providentiell approbiert vorausgesetzt wird. Im konkreten Selbstbewußtsein der Gemeinde als einer real existierenden ›herrschaftsfreien Bruderschaft‹ inmitten unserer spätbürgerlichen Arbeits- und Herrschaftskultur müssen indessen gerade die Züge als eminent fragwürdig erscheinen, die den Typus unserer Gesellschaft prägen: die schrankenlose Totalisierung des ökonomischen Sektors, die Fetischisierung der Produktion, das Parkinsonsche Gesetz von der Erzeugung unnötiger Arbeit (Bürokratie), die Glorifizierung des Eigentums bei strikter Wahrung der kapitalistischen Trennung von Arbeit und Kapital, sowie die Verabsolutierung des technisch-ökonomischen Naturverhältnisses in dieser unserer Industriekultur. Unter diesen Aspekten müßte für die christliche Gemeinde die Frage nach den realen Möglichkeiten und Bedingungen der Entwicklung einer genuin sozialistischen Gesellschaft über die Antagonismen der spätbürgerlichen Kultur hinaus ganz neu zum Thema politischer Diskussion, Urteilsbildung und Entscheidung werden.

HANS THEODOR GOEBEL

DAS POLITISCHE ZEUGNIS
DER CHRISTLICHEN GEMEINDE

I.

Zweimal ist in jüngster Zeit das politische Engagement der Kirche in unserem näheren Umkreis der Gegenstand erneuter Auseinandersetzung gewesen. Das eine Mal war der Anlaß das *Antirassismusprogramm*, in dessen Rahmen der ÖRK u. a. beschlossen hatte, über seinen Sonderfonds bestimmte Befreiungsorganisationen in ihrem Kampf gegen Rassismus finanziell zu unterstützen, sofern deren Zielsetzungen mit den allgemeinen Zielen des ÖRK und seiner Abteilungen übereinstimmten. Dabei hatten diese Organisationen, von denen einige Gewaltanwendung als Mittel nicht ausschließen, vorher zugesichert, die erhaltenen Gelder nicht für militärische Zwecke zu verwenden¹. — Besonders aus dem deutschen kirchlichen Luthertum kam Ablehnung gegenüber dem Appell des ÖRK, den Sonderfonds teilweise mit finanziellen Mitteln der Mitgliedskirchen auszustatten. Bei dieser Ablehnung tauchte das Argument auf: im Unterschied zu dem einzelnen — nach seinem eigenen Gewissen handelnden — Christen habe sich die Kirche ausschließlich am Auftrag ihres Herrn zu orientieren und darum »direkt oder indirekt« keine Gewaltmaßnahme zu unterstützen, sonst verfehle sie ihren Versöhnungsauftrag. Dagegen bei »den Entscheidungen des einzelnen Christen spielen auch Gründe der Vernunft und Argumente des politischen Kalküls . . . eine erhebliche Rolle«².

Ganz entsprechend hat auch etwa Walter Schmithals der Kirche das Recht bestritten, »im Namen ihrer Glieder« einen Beschuß zu fassen,

¹ Zentralausschuß-Beschluß vom 21. 8. 1969 (Canterbury) und Exekutivausschuß-Beschluß vom 2. 9. 1970 (Arnoldshain).

² Schreiben des Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD (H. Schnell) an Generalsekretär (des ÖRK) Blake, in: epd-Dokumentation 45/70 vom 5. 11. 1970, 14—21 (unter Berufung auf den entsprechenden Beschuß der Generalsynode der VELKD vom 8. 10. 1970 in Eutin). — Vgl. Schreiben von Bischof D. H. Lilje an die hannoverschen Pastoren vom 18. 10. 1970, in: epd-Dokumentation 51/70 vom 15. 12. 1970, 17—20; Erklärung der hannoverschen Landessynode vom 27. 11. 1970, aaO. 44; Wort an die Gemeinden in der Landessuperintendentur Lauenburg zum Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen (von Landessuperintendent Dr. J. Heubach) vom 22. 11. 1970, aaO. 15f.

in dem — wie im Synodalbeschuß der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, »100 000 DM für Befreiungsbewegungen zur Verfügung« zu stellen — »die Anwendung von revolutionärer Gewalt aktuell gebilligt« werde: Aufgabe der »*Institution Kirche*« kann nur sein, durch das Evangelium den einzelnen zu einer sachgemäßen vernünftigen politischen Entscheidung zu befreien, die dann dieser einzelne als Akt des Glaubens vollzieht; es ist der einzelne Christ, nicht die Kirche, die glaubt und aus Glauben politisch handelt. Dementsprechend gilt nach Schmithals für die Kirche als Kirche eine »prinzipielle politische Abstinenz«.³

Der andere Anlaß war die im Bundestag anstehende Ratifizierung des *Moskauer und Warschauer Vertrages*, zu der »25 führende evangelische Theologen und Laien« — unter ihnen der rheinische Präses — im April 1972 eine unterstützende Erklärung abgegeben hatten. In der rheinischen Landessynode 1972 und anschließend in einem Austausch von Erklärungen und Erörterungen rheinischer Synodaler ist das Recht zu solchen »politischen Äußerungen« »kirchlicher Amtsträger« diskutiert und umstritten worden; eine »Gruppe rheinischer Superintendenten« hat erklärt, der § 34 des Pfarrerdienstgesetzes⁴ lege dem »Inhaber eines Pfarramtes besondere Zurückhaltung« auf und besage, »daß Pfarrer und entsprechende Amtsträger nicht teilhaben an dem Recht zu unbeschränkter demokratischer Meinungsäußerung«⁵. Bei beiden Anlässen kommt eine grundsätzliche Ungeklärtheit bzw. Strittigkeit des Problems an den Tag, ob und inwiefern Kirche als Kirche politisch reden und handeln darf, soll oder gar muß. Dieser anstehenden Frage soll nachgegangen werden in einer kurzen Verständigung über eine

³ W. Schmithals, Gesellschaftliches Engagement der Christen — aber wie? Die »Theologie des Wortes Gottes« und die »politische Theologie«, in: *EvKomm* 4 (1971), 23f.

⁴ Der § 34 des Pfarrerdienstgesetzes vom 11. 11. 1960/18. 1. 1963 (Evangelische Kirche der Union/Evangelische Kirche im Rheinland) lautet: »Äußerungen zu Fragen des öffentlichen Lebens — Der Pfarrer hat bei allen Äußerungen zu Fragen des öffentlichen Lebens und bei politischer Betätigung zu bedenken, daß ihn sein Amt an die ganze Gemeinde weist und mit der gesamten Kirche verbindet und daß im Bewußtsein der Öffentlichkeit Person und Amt untrennbar sind. Die Gliedkirchen können ergänzende Bestimmungen erlassen.«

⁵ Schreiben einer »Gruppe rheinischer Superintendenten« vom 25. 4. 1972 an die Mitglieder der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland. — Vgl. zur weiteren Auseinandersetzung: Stellungnahme evangelischer Pfarrer Oberhausens zu den Ostverträgen; Erklärung rheinischer Synodaler (vom 8. 6. 1972) gegen das Schreiben der »Gruppe rheinischer Superintendenten«; Votum von E. Volk; H. Höhler, Über die politische Betätigung kirchlicher Amtsträger. Anmerkungen zu aktuellen Diskussionen über politische Engagements; K.-A. Bauer, Einige Thesen und Erläuterungen zum Fragenkreis »Kirche und Politik«. Als Handreichung zur Orientierung über das Thema. — (Alle maschinenschriftlich). — Besonders ausführlich begründend und orientierend die Ausarbeitung von K.-A. Bauer.

spezifisch christliche Sicht des politischen Bereichs (Gesellschaft und Staat) (II), über das Wesen und den Auftrag der Kirche in und gegenüber von Gesellschaft und Staat (III) und über die Begründung und Richtungskonstanz theologisch-ethischer Entscheidungen in politicis (IV).

II.

1. Wenn wir der paulinischen Ermahnung von Röm 12 und 13 folgen, erscheint der Staat (13,1–7), wie die Gesellschaft (12,14–21), wie auch die Gemeinde selbst (12,3–13) als Alltagsbereich, in dem die Christen mit ihren Leibern vernünftigen Gottesdienst zu leisten haben⁶.

»Leib« wäre dabei in doppeltem Sinn zu verstehen: a) »der Mensch in seiner Weltlichkeit, also in seiner Kommunikationsfähigkeit«⁷, u. zw. hier in bezug auf Gemeinde, Gesellschaft, Staat, und b) der Mensch, sofern er in diesen Kommunikationsbezügen »Gegenstand« der »Auseinandersetzung um die Weltherrschaft« und als Christ Herrschaftsbereich des Christus ist, in dem dieser Gehorsam findet (»Konkretion« »jene(r) kosmische(n) Auseinandersetzung um die Weltherrschaft«)⁸. Wir hätten also so zu verstehen, daß Paulus (»durch die Barmherzigkeit Gottes«) dazu ermahnt, daß die Christen ihr Leben in den weltlichen Bezügen als vernünftigen Gottesdienst gestalten, ihr weltliches Alltagsleben Gott als lebendiges (Dank-)Opfer darstellen⁹. Enthusiastischer Freiheitsschwärmerie gegenüber »zwingt« — »nach Paulus« — »gerade der Geist in den Alltag der Welt als die Stätte unseres Gottesdienstes hinein, während Emanzipation, selbst wenn sie sich auf den Geist beruft, sich diesem Alltag und den mit ihm gegebenen Möglichkeiten des Dienstes entziehen möchte und darin Perversion christlicher Freiheit ist«¹⁰. In die gleiche Richtung wie diese Paulusinterpretation Ernst Käsemanns weist die II. These der »Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen«.

⁶ Gliederung von W. Nauck, Einleitung in das Neue Testament, 1965/66 (eigene Vorlesungsnachschrift, unveröffentlicht); vgl. E. Käsemann, Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13, in: Unter der Herrschaft Christi (BEvTh 32), 1961, 44, 50; E. Wolf, Was heißt »Königsherrschaft Christi« heute?, BEvTh 32, 1961, 83.

⁷ E. Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, 1965², 129; vgl. E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 32. — (ExVers I/II).

⁸ E. Käsemann, ExVers II, 130.

⁹ Vgl. J. Behm, Θύω, θυάτια, θυσιαστήπον, in: ThW III, 1938, 184f; H.-G. Geyer, Apostolische Ermahnung. Predigt über Römer 12,1–6 und W. Schrage, Zur Predigt, Predigt im Gespräch 44, 1970.

¹⁰ E. Käsemann, BEvTh 32,50.

2. Im Alltagsbereich des Staates hat der vernünftige leibliche Gottesdienst der Christen die Gestalt des ›Sich-Unterordnens‹ (ὑποτάσσεσθαι) unter die in diesem Bereich amtierenden politischen Machträger. Das Sich-Unterordnen unter die Staatsgewalt darf also nicht als eine abstrakte Mahnung verstanden werden, und darum wird es dann auch immer daraufhin zu befragen sein, wieweit es im weltlichen (leiblichen) Bereich des Alltags Dankopfer ist, hier das Herrsein Christi bezeugt. Versteht man das ὑποτάσσεσθαι als Form dieses weltlichen vernünftigen Gottesdienstes, scheint es durchaus angemessen, das Sich-der-Staatsgewalt-Unterordnen für heute mit Karl Barth als tätige politische »Mitverantwortung« zu interpretieren, sofern es sich dabei um aktiven weltlichen Gottesdienst handelt. »Die Christengemeinde beteiligt sich ... gerade in Erfüllung ihrer *eigenen* Aufgabe auch an der Aufgabe der Bürgergemeinde.« »Unterordnung bedeutet Vollzug dieser *Mitverantwortung*.« Solche Mitverantwortung nimmt die Christengemeinde wahr in der Fürbitte und darum auch in ihrem »tätige(n) Eintreten« und Arbeiten »für die Bürgergemeinde«¹¹. Oder — wie Karl Barth 1938 gesagt hatte —: Die Leistung der Kirche »für den Staat« (auch den in seinen konkreten Maßnahmen zu verwerfenden), »ihr Respekt vor der Staatsgewalt« (als das ὑποτάσσεσθαι) ist »ein Annex der priesterlichen Funktion, in der sie (die Christen) ihm gegenüberstehen« — nämlich in ihrer Predigt und Fürbitte¹².

Diese Interpretation entspricht der exegetischen Erkenntnis, daß die in Röm 13 von den Christen geforderte Unterordnung unter die Staatsgewalt nicht abstrakt, sondern als Konkretion des christlichen Gottesdienstes zu verstehen — und kritisch zu beurteilen! — ist.

3. Ist der Staat in diesem Sinn Ort des Gottesdienstes der Christen, dann sind die politischen Machträger als Gegenüber dieser Christen auch die potentiellen Hörer ihres Gottesdienstes, die Adressaten ihrer Verkündigung des Herrseins Jesu Christi.

Ich möchte an dieser Stelle eingehen auf einen Einwand, den E. Käsemann namentlich K. Barth gegenüber erhoben hat. Barth hatte sowohl in »Rechtfertigung und Recht« als auch in »Christengemeinde und Bürgergemeinde« die These vertreten, der Staat sei so der äußere wie die christliche Gemeinde der innere Kreis der Herrschaft Jesu Christi. Der Staat »in seiner relativ selbständigen Substanz, Würde, Funktion und Zielsetzung« hat »der Person und dem Werk Jesu Christi« »zu dienen«¹³. »Wir befinden uns, wenn das Neue Testament vom Staat redet ... grundsätzlich im christologischen Bereich«, wenn auch — gegenüber der Sphäre, in der nur die Kirche ist — in einer »sekundär-christologische(n), die Kirche mit dem Kosmos verbindende(n) Sphäre«. Entsprechend seiner schon erwähnten Abwehr gegen ein abstraktes

¹¹ K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (Kirche für die Welt 7), 1946, Nr. 8. — (Ch+B).

¹² K. Barth, Rechtfertigung und Recht (ThSt(B) 1), 1948³ (1938¹), 38. — (R+R).

¹³ K. Barth, R+R 18; vgl. Ch+B Nr. 5f, 14.

Verständnis des θνοτόσσεοθα von Röm 13 behauptet Karl Barth hier — diese Abwehr begründend —, daß der »Gott, von dem her die Obrigkeit ist« usw. (Röm 13,1ff), »nicht losgelöst von der Person und dem Werk Christi, ... nicht im Allgemeinen als Schöpfer- und Regierergott verstanden werden« kann¹⁴.

Käsemann zufolge geht jedoch dem Abschnitt Röm 13,1–7 »jede wie eschatologische, so auch christologische Ausrichtung in sich selber« ab. Barths Auslegung schützt sich seiner Meinung nach »nicht genügend« gegenüber der Gefahr, »sich erneut dem Enthusiasmus« zu nähern »und jener Mythologie« zu verfallen, »mit welcher sich urchristlicher Enthusiasmus Ausdruck verschaffte«: der Enthusiasmus, der perfektisch oder präsentisch von der Weltherrschaft Christi über die Mächte und der unmittelbaren Teilhabe an der Auferstehungsherrlichkeit redete und gegen den Paulus sein Leben lang kämpfen mußte. Käsemann sagt: »Wohl ist Jesus auch für Paulus der Erhöhte und Kyrios nicht bloß der Kirche, sondern ebenso der Welt. Er ist das letzte jedoch in eigenartiger Verborgenheit, nämlich so, daß mit der Botschaft von ihm und dem Dienst der Gemeinde der Angriff der Gnade auf die Welt vorangetragen wird und kein Bereich unserer Erde ohne deren Anspruch und Verheißung bleibt.« Nur »in dieser Beziehung auf das Wort der Predigt und den Dienst der Gemeinde« kann man seiner Meinung nach theologisch legitim (dh. nicht-enthusiastisch) »von Christi Weltherrschaft sprechen«. »Christologisch lassen sich eben nicht die irdischen Institutionen und Gewalten, sondern allein die Gemeinde der Glaubenden und das christliche Handeln begründen.«¹⁵ Wenn Paulus »die übergeordneten politischen Gewalten« als »Vorgegebenheiten« nach dem »Willen des Schöpfers« präzisiert, bedient er sich — Käsemann zufolge — »überkommene(r) Argumente«, die, »zugespitzt gesagt, für Paulus Nothilfen« sind, von denen her er nicht eigentlich argumentiert (wie von Röm 12,1f her)¹⁶.

Käsemann wird darin zuzustimmen sein, daß Ausgang und Zentrum der paulinischen Argumentation in Röm 12,1f zu suchen sind und nicht in der Aussage, die Obrigkeit sei von Gott. Die weitere Frage ist aber die, ob wir die Aussage von einer Schöpfungsordnung Gottes übernehmen — und auch, ob wir Paulus in diesem Sinn verstehen können —, wenn sich solche Aussage nicht theologisch-christologisch verstehen und verantworten läßt. Ein abstrakter Schöpfergott und dessen Anordnungen können für uns in der Tat nicht in Frage kommen. Das führt weiter zu der Frage, ob die Verbogenheit der Weltherrschaft Jesu Christi — die Käsemann mit Recht unterstreicht — gleichbedeutend ist mit ihrer Restriktion auf »das Wort der Predigt und den Dienst der Gemeinde«. Wäre es so, würde von der Weltherrschaft Jesu Christi nur dem »Anspruch« und der »Verheißung« nach zu reden sein, sofern dieser in der Kirche eingelöst wird. Es würden sich dann die Grenzen der Weltherrschaft Jesu Christi mit den Grenzen des Predigtwortes und Dienstes der Kirche decken.

Es ist aber die Frage, ob die Dialektik paulinischen Redens von der gegenwärtigen und zukünftigen Weltherrschaft Jesu Christi — und beide Aussagereihen verantwortet Paulus ja! — nicht statt von der

¹⁴ K. Barth, R+R 20.

¹⁵ E. Käsemann, BEvTh 32,45f.

¹⁶ AaO. 51.

Kirche und ihrem Dienst her von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her verstanden und als hier begründet gedacht werden muß. Käsemanns eigener Hinweis erscheint als wichtig: daß Paulus nämlich im Kampf gegen den Enthusiasmus »die Schemata der Inkarnation und Erhöhung Christi durch die andern des Kreuzes und der Auferstehung ersetzt« habe¹⁷. Die Verborgenheit der Weltherrschaft Jesu Christi, die Dialektik ihrer Gegenwärtigkeit auf der einen und ihrer Ausständigkeit auf der anderen Seite müßte von hierher in der Weise gedacht werden, daß die Auferstehung Jesu Christi bestätigt, daß der *Gekreuzigte* der Auferstandene und also der Sieger — weltweit verstanden — ist (ontischer und noetischer Sinn der Auferstehung), als dieser Sieger aber weiter der *Gekreuzigte* bleibt, dessen Herrschaft in seiner Auferstehung bereits unwiderruflich aufgerichtet — und also Rechtsfakt — ist, sich nichtsdestoweniger aber noch — der realen Einlösung wie der Erkenntnis nach — im Prozeß befindet und während dieses Prozesses verborgen ist *sub tecto crucis*¹⁸. Die Auferstehung — besser: der Auferstandene lehrt begreifen, daß der ohnmächtige und gestorbene Gott im Menschen Jesus der Sieger schon ist. Das ist die Verborgenheit, und darin liegt die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, die *an der Welt* einmal aufgehoben sein wird, *in Gott selbst* aber auf ewig bleiben wird, insofern — als wir auch im Eschaton mit keinem anderen Gott zu rechnen haben als mit dem, der im Auferstandenen der *Gekreuzigte* bleibt.

Das aber heißt: Christen, die im Bereich des Politischen (Gesellschaft und Staat) leiblichen Gottesdienst auszurichten haben, werden dabei wissen dürfen, daß *nicht nur sie* in diesem Bereich keinen anderen Herrn als Jesus Christus haben (Barmen II) und daß auch *nicht erst durch sie und ihren Gottesdienst* Jesus Christus der Herr dieses Bereichs wird, sondern vielmehr, daß sie ihren Gottesdienst auch in Gesellschaft und Staat als in einem Bereich leisten, der in dem *Gekreuzigten* bereits seinen verborgenen Herrn hat, u. zw. durch diesen Herrn selbst. Als der ohnmächtige *Gekreuzigte* ist der auferstandene Jesus Christus bereits jetzt Herr des Staates und als solcher — allerdings gegen den Widerstand dieser Welt, den ontischen Kern der Verborgenheit — schon dabei, sich durchzusetzen¹⁹; dies dankbar zu bezeugen und zu prokla-

¹⁷ AaO. 46.

¹⁸ Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung* (1. bis 4. Teil), 1953—1967. — (KD IV/1—4). — Zum »differenzierten Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung« siehe jetzt B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, 1971.

¹⁹ Vgl. zum ganzen Zusammenhang bes. K. Barth, KD IV/3, § 69.

mieren — begleitend zur Aktion, in der Jesus Christus sich selbst bezeugt²⁰ —, ist Sache christlichen Gottesdienstes. Das aber wird heißen:

Einmal: Die mehr oder weniger Verantwortlichen und Beteiligten in Staat und Gesellschaft sind anzusehen als Hörer und Adressaten des Gottesdienstes, den Christen hier zu leisten haben (s. o.).

Weiter: Sie sind aber zugleich und vor allem anzureden als solche, über die Jesus Christus bereits Herr ist und denen er, der Gekreuzigte, kraft seiner Auferstehung sich gegen ihren Widerstand schon als Herr bezeugt hat, bevor die Kirche redete. Darum können Gesellschaft und Staat als Herrschaftsbereich Jesu Christi reklamiert werden, und eben darin wird die tätige Mitverantwortung der Christen bestehen.

Weiter: Das bedeutet aber, daß Christen sich selbst in Solidarität²¹ mit der Gesellschaft und mit den politischen Amtsträgern zu sehen und von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her die Grenzen zwischen Kirche und Welt als äußerst vorläufige zu erkennen und zu respektieren haben, wenn anders eben der sich universal bezeugende Auferstandene und für alle Welt Gekreuzigte der Herr ist und Kirche wie Welt sein Herrschaftsbereich sind.

Zuletzt: Der vernünftige Gottesdienst der Christen im Staat, das Hingeben ihrer Leiber zum Gott gefälligen Opfer, die Bezeugung der Herrschaft des Gekreuzigten hat selbst die Signatur der Kreuzesnachfolge²², wenn anders die Selbstbezeugung Jesu Christi die des Gekreuzigten bleibt und als solche Kampf bedeutet²³. Damit ist nicht nur jede klerikalistische Gestalt des politischen Engagements der Gemeinde und das heißt jeder Machtanspruch der Christen ausgeschlossen, sondern auch gesagt, daß ihr Tun »unlogisch und erschreckend erscheinen« mag, vielleicht an mancher Stelle nur vollzogen in der Bereitschaft, »ein Narr um Christi willen zu werden«²⁴. An solchen Stellen konkretisiert sich das μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ (Röm 12,2). Der Gottesdienst der Christen erfährt von dem Herrn her, den er bezeugt, sein Vernunftmaß (logisches Maß).

4. Von hierher ist der Weg vorbereitet zur Unterstreichung der Aussage K. Barths, daß von der christlichen »Erkenntnis des Herrn, der

²⁰ Vgl. K. Barth, KD IV/1, 347f; KD IV/3, 398—405; KD IV/4, 35.

²¹ Die »Solidarität mit der Welt ist die notwendige Folge aus der vorausgegangenen Entscheidung für Gott. Sie folgt aus der Solidarität Gottes mit seinem Menschen in Jesus Christus und aus der entsprechenden Solidarität des von Gott Berufenen mit ihm. In Jesus Christus »ist *kein* Mensch verworfen, sind *alle* Menschen erwählt« (KD IV, 3/2, 556), und die noch nicht Berufenen sind auf jeden Fall »die künftig zu Berufenden« (AaO. 563)« (E. Wolf, BEvTh 32, 86).

²² Vgl. E. Wolf, aaO. 72ff.

²³ K. Barth nennt die »Geschichte der Prophetie Jesu Christi« »in ihrem Verlauf« »eine Kampfgeschichte« (KD IV/3, 271).

²⁴ Gewalt im südlichen Afrika. Ein Bericht hg. von H. W. Florin, 1971, 97.

Herr über Alles ist«, her²⁵ zu sagen ist: Das »politische Wesen« ist »gleichnispflichtig« und zugleich — da in dieser Gleichnispflicht ständig »gefährdet« — »gleichnisbedürftig«, zusammen mit der Kirche in bezug auf das Reich Gottes²⁶.

III.

1. Die durch den Geist und das Wort Jesu Christi versammelte, beschützte und erhaltene Gemeinde (Heid. Katechismus Fr. 54) ist als solche *auch* ein politisches Faktum. Indem die in ihr Versammelten Jesus als den »Herrn über alles« glauben und indem sie hoffen und beten, daß sein Reich kommt, relativieren sie zeitlich und sachlich jede irdische Herrschaft. Indem diese Gemeinde sich versteht und ihr Zusammenleben ordnet als »die Gemeinde von Brüdern«, die ausschließlich Jesu Christi Eigentum ist und deren Ämter keinerlei Herrschaft begründen, verwirft sie zugleich »die falsche Lehre, als dürfe« sie »die Gestalt ... ihrer Ordnung« »dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen«, und »die falsche Lehre«, als könne sie sich fremde Herren geben oder geben lassen. Auch »mit ihrer Ordnung« bezeugt die Gemeinde »mitten in der Welt« die Herrschaft Jesu Christi (Barmen These III und IV)²⁷.

K. Barth hat gemeint, daß »vielleicht der entscheidende Beitrag der Christengemeinde im Aufbau der Bürgergemeinde« darin besteht, »daß sie ihre eigene Existenz, ihre Verfassung und Ordnung« »demgemäß gestaltet, daß sie« der »innere Kreis« der Herrschaft jenes Herrn ist, dessen äußerer Kreis der Staat ist. »Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Urbild und Vorbild haben. Die Kirche *existiere* also *exemplarisch*, das heißt so, daß sie durch ihr einfaches Dasein und Sosein auch die Quelle der Erneuerung und die Kraft der Erhaltung des Staates ist.«²⁸ Kirche, die so existiert, ist politisches Faktum.

2. Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die — dankbare — Bezeugung seines Herrseins ist Konstitutions- und Verfassungsprinzip der Gemeinde, denn ihre Versammlung und ihre Verfassung sind Funktion dieses Bekenntnisses und Zeugnisses. Ist aber die Gemeinde Subjekt des Bekennens und Bezeugens, dann ist sie es auch für den Fall, daß ihr Zeugnis politische Relevanz hat. Dieser Fall aber ist der Normalfall, und zwar nicht von besonderen durch die Kirche je neu herzustellenden Aktualitätsbezügen her, sondern vom Gegenstand der Bezeugung Jesu

²⁵ K. Barth, Ch+B Nr. 10.

²⁶ AaO. Nr. 14.

²⁷ Vgl. H.-G. Geyer, Vorläufige Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik in der evangelischen Theologie. Vortrag in Bursfelde, Himmelfahrt 1972 (maschinenschriftlich), 21. — (Bursfelde); K.-A. Bauer, aaO. 6.

²⁸ K. Barth, Ch+B Nr. 33; vgl. H.-G. Geyer, Bursfelde 9.

Christi, des Herrn her; denn dieser Gegenstand schließt als solcher und von selbst politische Bedeutung in sich (was nicht heißt, daß er in ihr aufgeht). Die EKiD-Denkschrift »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« hat darum recht, wenn sie sagt: »Die Legitimation der Kirche, sich zu politischen und gesellschaftlichen Fragen zu äußern, beruht nach ihrem Selbstverständnis auf dem umfassenden Verkündigungs- und Sendungsauftrag ihres Herrn«, und dieser »darf sich nicht auf jene Sonderfälle beschränken, in denen ein eindeutiges ›Nein‹ der Kirche geboten ist.«²⁹

3. Inwiefern kann die versammelte und gesandte Gemeinde Jesu Christi aber *als Kirche* politisch reden und handeln? Die eingangs zitierte Äußerung von W. Schmithals bestreitet eben dies, weil der Verfasser meint, Auftrag der Kirche (»als Institution«) sei es, »mit ihrem Evangelium die Menschen glaubwürdig zu sachgemäßen politischen Entscheidungen« zu befreien, das aber könne sie nicht, wenn sie selbst umstrittene politische Entscheidungen falle — wie denn überhaupt Kirche als Kirche (»in Gestalt einer Mehrheitsentscheidung in einem ihrer Gremien«) nicht glauben, aus Glauben handeln und als schuldig gewordene Vergebung empfangen könnte³⁰.

Nun scheint es mir keine Frage zu sein, ob Schmithals darin recht zu geben ist, daß er das Heil als exklusiv in Christus gründend ansieht und es jedem politischen Handeln als Prädikat abspricht. Dadurch, so führt er mit Recht aus, »wird die Welt ihrer Weltlichkeit zurückgegeben«, und das politische Handeln der Christen wird »nur als profanes Tun verstanden«. Nur — ist es wirklich »der Glaube«, der »zu vernünftigem Urteilen und tapferem Handeln in den Dingen dieser Welt« »befreit«³¹, und ist es wirklich die *Kirche* »mit ihrem Evangelium«? Und ist es wirklich so, daß die »Bereiche« »Hören und Handeln, Heil und Wohl, Glaube und Vernunft« »in der Person des Christen . . . unlösbar miteinander verbunden« sind (Hervorhebungen vom Vf.)³²? Ich meine, nach dem oben Ausgeföhrten sei festzustellen, daß diese Bereiche — wie Gott und Welt im ganzen und überhaupt — in der Person Jesus Christus (und nicht im Christen als solchem) unlösbar miteinander verbunden sind und daß auch *er* und *sein* Wort den Menschen zu vernünftigem politischem Tun befreit — und zwar nicht nur den einzelnen, sondern auch die Kirche. Nicht sie mit ihrem Evange-

²⁹ Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1970, Nr. 10 und 12. — (EKD-DS).

³⁰ W. Schmithals, EvKomm 4 (1971), 24f.

³¹ AaO. 22.

³² AaO. 24, 22.

lum befreit, sondern als selbst-befreite hat sie diese Befreiung verbal und in Existenz und Aktion zu bezeugen. Das aber bedeutet, daß die Kirche wie der einzelne befreit sind zu profanem vernünftigem Tun; auch die der Kirche aufgetragene Verkündigung als solche ist nichts als profanes Tun. In der Behauptung einer »prinzipielle(n) politische(n) Abstinenz der Kirche«³³ scheint Kirche verstanden zu sein als gleichsam sakramentale Institution, die dem einzelnen Christen mit dem Evangelium Freiheitsvermittlung spendet, ihn aber allein und für sich politisch entscheiden läßt. Solcher Sakramentalismus und Institutionalismus im Kirchenverständnis hat den Individualismus zur Folge und treibt den einzelnen für den Bereich politischer Entscheidungen wehrlos einem abstrakten Vernunftbegriff, dem Naturrecht etwa und seiner Ideologie, in die Arme. Verleugnet Kirche, die so handelt, nicht — vielleicht aus Angst vor der Profanität, zu der doch auch sie befreit ist — die Solidarität, nicht nur mit der Welt, sondern auch mit ihren eigenen Gliedern? Nimmt sie so noch den Auftrag wahr, zu dem sie gesandt ist?

Dabei soll nicht verkannt werden, daß das politische Zeugnis der Kirche zu unterscheiden ist von der zu machenden Politik selbst — wenn auch dieser Unterschied nicht immer oder nicht immer einfach durchzuführen ist. Selbst Politik zu machen ist gewiß nicht der eigentliche Auftrag der Kirche. Als Kriterium für die hier zu treffende Unterscheidung wird zu beachten sein, daß die Kirche einen Bezeugungsauftrag an Staat und Gesellschaft bzw. deren Bürger hat. Dieser Auftrag setzt ein Gegenüber beider, nicht aber eine dieses Gegenüber verwischende Identifizierung voraus. Für die Person des Christen selbst trifft dieses Gegenüber nicht zu; der einzelne kann als Christ Politiker und als Politiker Christ sein.

M. E. mit Recht hat die erwähnte Denkschrift gesagt: Von der »gesellschaftlichen und politischen Mitverantwortung des einzelnen Christen ist diejenige der Kirche zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist aber keinesfalls derart, daß die Kirche ... es ausschließlich ihren Gliedern überlassen dürfte, zu gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu nehmen«. »Es lassen sich ... nicht Bereiche abgrenzen, wo nur der einzelne Christ oder wo auch die Kirche zur Wahrnehmung der Mitverantwortung aufgefordert ist. Die Ansicht, daß kirchliche Äußerungen stets vor dem Bereich sogenannter Ermessensentscheidungen haltmachen müßten, würde jedem seelsorgerlichen Rat der Kirche, ja jede zeitnahe Predigt in Frage stellen. In jeder Konkretisierung des Wortes Gottes ist eine Beurteilung der zeitbedingten Sachverhalte mit einbe schlossen. Umgekehrt gibt es keine den Menschen betreffende Entscheidung in dieser Welt, die nicht unter bestimmten Umständen zum Ausdruck einer Glaubensentscheidung werden könnte.«³⁴

Der Unterschied zwischen einzelner und Kirche wird aber auch noch in einer anderen Hinsicht problematisch, auf die die EKiD-Denkschrift

³³ AaO. 23.

³⁴ EKD-DS Nr. 42.

mit ihren Feststellungen zur Legitimität kirchlichen Redens aufmerksam gemacht hat: »Für legitimes kirchliches Reden ist immer entscheidend, daß in ihm der Auftrag der Kirche, die Verkündigung des Willens Gottes in der jeweiligen Zeit, zum Ausdruck kommt. Die geistliche Legitimität kirchlichen Redens kann deswegen nicht in erster Linie von der verbandsrechtlichen Bevollmächtigung der Redenden abhängig sein.«³⁵ In diesem Satz scheint mir ein urevangelisches Prinzip durchzuslagern: Kirche ist *da* und redet *da*, wo Gottes Wille bezeugt wird, Kirche, auch wenn sie sich in Wahrnehmung ihres Verkündigungsauftrags (und das ist allerdings entscheidend wichtig) politisch artikuliert, ist nicht von vorneherein die Institution, sondern sind auch Einzelgruppierungen und Veranstaltungen kirchlichen Lebens, sofern sie teilnehmen am Auftrag der Bezeugung des Herrn Jesus Christus – im weiten Sinn. Das kann vielgestaltig aussehen. »Entscheidend für die Kirchlichkeit einer Äußerung ist allein deren Schrift- und Sachgemäßheit, die sich im Vollzug bewähren und erweisen muß.«³⁶ Der Gesichtspunkt von Sendung und Verkündigungsauftrag der zur Gemeinde Versammelten fordert dazu auf, Kirche statt von oben, von der Institution her, von unten, von der Basis, von dem Auftrag ihres Herrn und der geschehenden Erfüllung dieses Auftrags her zu denken und dies der Institution Kirche als sie ernstnehmende Kontrollfrage entgegenzuhalten.

4. Wohl aber gibt es einen Unterschied zwischen direktem ausdrücklichem und indirektem *anonymem Christuszeugnis* im politischen Raum – ein Unterschied, der sich nicht unbedingt mit jenem von Institution Kirche und einzelnen Christen deckt.

Das direkte und ausdrückliche Zeugnis in politischen Entscheidungen wird sich artikulieren »in Predigt, Unterricht und Seelsorge in rechter Auslegung der Heiligen Schrift und in rechter Anrede an den wirklichen (christlichen und nicht-christlichen) Menschen«³⁷. Es ist politisch als Zeugnis von dem Namen und darum auch von der Herrschaft Jesu Christi, dem genuinen Gegenstand christlichen Zeugnisses, und es ergeht, weil die in der Verkündigung angeredeten Menschen in Personalunion auch Staatsbürger sind, immer auch in gleichsam politischer Öffentlichkeit³⁸.

Das politische Christuszeugnis ist aber in seinen Thesen, Forderungen und in seiner Begründung *nicht* in jedem Fall *explizit* christlich. Das gilt z.T. für Synodalerklärungen und Denkschriften, besonders wenn sie sich direkt an die gesellschaftliche und staatliche Öffentlich-

³⁵ AaO. Nr. 29.

³⁶ AaO. Nr. 32; vgl. K.-A. Bauer, aaO.

³⁷ K. Barth, Ch+B Nr. 31.

³⁸ Vgl. EKD-DS Nr. 42.

keit und deren Entscheidungsgremien wenden. Und es gilt in aller Regel für den direkt in der Politik tätigen Christen und seine politische Arbeit. Hier ergeht das Christuszeugnis gleichsam anonym, als unter Hinzuziehung von Experten und mit Sachverstand erarbeiteter Gesprächsbeitrag zu anstehenden politischen Problemen³⁹. Es wird natürlich dann, wenn der als Christ tätige Politiker, aber auch wenn die Kirche in dem weltanschaulich neutralen Staat mit politischen Gesprächsbeiträgen ernst genommen werden will, das spezifisch Christliche nicht als Argument eingeführt und für dies Argument Beachtung verlangt werden⁴⁰. Dabei sind die theologischen Grund-Entscheidungen für die explizit oder implizit christlich ergehenden politischen Worte dieselben⁴¹.

5. »Die Kirche muß sich immer bewußt sein, daß bei ihren Äußerungen — gerade auch bei der Konkretisierung von Glaubenserkenntnissen in bestimmten Situationen — ein Wagnis und die Gefahr des Irrtums nicht auszuschließen ist«, sagt die EKiD-Denkschrift⁴². Nimmt die Kirche ihr politisches Zeugnis, ihre »Stellungnahmen« als »Angebot ... an die ... Gesellschaft«⁴³ ernst, dann hat sie darauf gefaßt und dazu bereit zu sein, im gesellschaftlichen Dialog eigener Irrtümer und Fehler überführt zu werden, sowohl in Detailfragen der anstehenden Sachproblematik als auch in theologischen Glaubensentscheidungen. Es geht bei der Bereitschaft zu diesem »Wagnis« und zu dieser »Gefahr des Irrtums« nicht nur um eine Dialogbereitschaft im allgemeinen Sinn, sondern es geht — und das steht auch hinter der Forderung anonymen politischen Zeugnisses der Christen — um die Solidarität der Kirche mit der Welt.

Das politische Zeugnis der Kirche ist *ihr profanes Tun* — auch wenn es gewiß ein für sie spezifisches Tun ist —, ist ihr Versuch, mit *politisch* einleuchtenden Argumenten, und nicht mit Respektsforderungen für einen kirchlichen Anspruch, sachlich Jesus Christus als den Herrn zu bezeugen, so daß dieses Zeugnis politisch überzeugt und weiterführt. Verweigerung der Solidarität wäre es, wenn sich die Kirche solcher anonymen (oder anonym aufzunehmenden) Argumentation und solchem Wagnis zu irren verweigerte. Verweigerung der Solidarität mit der Welt (und dh. immer Kompromittierung der Nachfolge) wäre es auch, wenn sie sich der Möglichkeit verweigerte, im Dialog mit der Welt eigener *Fehler in Glauben und Theologie* überführt zu werden

³⁹ Vgl. aaO. Nr. 49, 62, 26.

⁴⁰ Ich beziehe mich in diesem Zusammenhang besonders auf K. Barth, Ch+B Nr. 30.

⁴¹ Vgl. EKD-DS Nr. 50.

⁴² AaO. Nr. 67.

⁴³ AaO. Nr. 49.

und für Glauben und Theologie in diesem Dialog neue Erkenntnisse zu gewinnen. Daß eine Jesus Christus im Alltag der Politik bezeugende Gemeinde sich solcher Anonymität, solcher Irrtumsgefahr und Überführungsmöglichkeit nicht verweigern kann, hängt wohl mit der oben besprochenen Tatsache zusammen, daß die Herrschaft Jesu Christi über den weltlichen (politischen) Bereich verborgen ist unter dem Kreuz und daß die ihm Nachfolgenden an dieser Verborgenheit teilhaben. Dh. aber zugleich, daß sie der Weisung des unter dem Kreuz verborgenen Herrn der Welt auch aus der Welt und im Gespräch mit der Welt gewärtig sein müssen; denn *ihr* Herr, der der Herr der Welt ist, ist der, der im Kreuz mit der Welt, zu der zu ihrem Heil auch die Kirche gehört, solidarisch wurde. Zeugnis von ihm gibt die von ihm gesandte Gemeinde — in welcher Form auch immer — einer Welt, in der er schon, wenn auch verborgen, als Herr gegenwärtig *ist* und aus der her *er* seiner Gemeinde neu, verborgen, begegnen kann. Daß die Erkenntnis ihres Herrn, die der Kirche im Dialog mit der sogenannten gottlosen, hier politischen Welt aufgehen kann, ihre Bestätigung durch das Schriftzeugnis dann auch erfahren wird, sei hier am Rande, aber doch ausdrücklich festgestellt⁴⁴.

IV.

1. Fragt man nach der Begründung des politischen Zeugnisses der Kirche, ist auf die Unmöglichkeit aufmerksam zu machen, diese Frage von einem abstrakt gedachten Gott und seinen Schöpfungs- bzw. Erhaltungsordnungen oder auch abstrakt von einem allein »ex patre« — nicht »filioque«⁴⁵ — ausgehenden Heiligen Geist her zu entscheiden.

⁴⁴ Vgl. W. Kreck, Zur Frage des Verhältnisses von Wort Gottes und menschlichem Adressaten, in: EvTh 31 (1971), 160f.: »Es kann durchaus sein, daß von außerhalb der Kirche, der bewußten Christen, eine Wahrheit, eine Erkenntnis, ein notwendiges Handeln uns begegnet, von dem wir — wohl nur mit Beschämung — sagen müssen, daß wir es als das heute Gebotene hätten erkennen sollen. Es gibt so manche Einsicht — etwa im Blick auf das Kriegsproblem, auf soziale Gerechtigkeit, auf humanes Verhalten —, welche uns Christen zur Umkehr und Abkehr auch von unserer kirchlichen und christlichen Tradition rufen kann, und in solchen Fällen haben wir — wie Barth vom jüngeren Blumhardt sagt — ›Gott die Ehre, und in diesem Fall den Gottlosen Recht zu geben. Hier gilt — gewiß unter der bleibenden Voraussetzung: ›Ihr aber seid Christi: — das Wort des Paulus: ›Alles ist euer!‹ Auf Grund der in Jesus Christus aufgerichteten universalen Solidarität gibt es eine gebotene konkrete Solidarisierung im Pro und Contra zu den Zeitströmungen, aber gerade nicht theologisch verbrämte Ideologisierungen.« Es geht also — wie Kreck an anderer Stelle (Theologie des Wortes Gottes — heute, in: DtPfrBl 72 (1972), 390 gesagt hat — »in der Tat nicht um eine andere Offenbarungsquelle, sondern um eine Neubestimmung des Orientierungsfeldes der Theologie und eine Erweiterung ihres Fragehorizontes«.

⁴⁵ Vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, 1955⁷ (1932), 505. — (KD I/1).

Ich sage ›Unmöglichkeit‹, weil solche Abstraktion theologisch darin selbstvergessen ist, daß sie die Selbstdefinition Gottes in seiner Offenbarung außer acht läßt, und weil sie gesellschaftlich-politisch nur zu leicht der Stabilisierung des Gewordenen dient, statt dieses zu hinterfragen im Licht der Willenoffenbarung Gottes.

Die Gefahr der Abstraktion bei der Begründung theologischer politischer Ethik stellt sich aber nicht nur zwischen den Artikeln des Credo, sondern auch *innerhalb* des zweiten Artikels selbst⁴⁶. Es bedarf der Abgrenzung gegen eine abstrakte Begründung vom historischen Jesus ebenso wie gegen eine abstrakte Begründung von den Materialien der Reichs-Gottes-Hoffnung her, die in Jesus Christus eröffnet ist. Es scheint mir in solchen Begründungen das vorausgesetzte Verständnis der Auferstehung Jesu Christi problematisch zu sein, sofern in ihnen entweder der historische Jesus und seine ›historisch‹ ausfindig gemachte Sache oder die im eschatologischen Reich Gottes erfüllte Negation der erhebbaren Negationen gegenwärtiger Welt und Gesellschaft zum Kontext⁴⁷ erklärt werden, in dem das Auferstehungsgeschehen zureichend ausgelegt und verstanden werden muß. Ich rede auch hier von theologisch nicht möglichen Abstraktionen, weil sowohl der irdische Jesus als auch die Materialien der Reichs-Gottes-Hoffnung *Implikationen* der Person und Geschichte des Auferstandenen sind, der als solcher der Gekreuzigte ist und bleibt, und der im Horizont des Kreuzes seine Auferstehung und darin zugleich sein Sein, das wahre Gottsein und Menschsein und damit dann auch den Auftrag an die zu seiner Bezeugung gesandte Gemeinde bestimmt, auslegt, verstehbar macht. Kreuz und Auferstehung sind als das Definitions geschehen Gottes und, da dies in Jesus Christus erfolgt ist, zugleich als das Konstitutions- und Definitions geschehen des wahren Menschen zu bezeichnen⁴⁸. — Das bedeutet für die Begründung der christlichen Ethik dreierlei:

⁴⁶ Vgl. W. Kreck, der mögliche und notwendige theologische Auseinandersetzung unter der Voraussetzung der *gemeinsam* anerkannten I. Barmer These erörtert (DtPfrBl 72 (1972), 390).

⁴⁷ Vgl. H.-G. Geyer, Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie, in: W. Marxsen, U. Wildkens, G. Delling, H.-G. Geyer, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus (Schriftenreihe des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union), 1966, 91–117; Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theologischen Ausschusses und Beschuß der Synode der Evangelischen Kirche der Union (Schriftenreihe des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union), 1968, Abschn. I/2. — (EKU-Stellungnahme).

⁴⁸ Unter der Voraussetzung, daß »die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu« erst durch seine Auferweckung erschlossen wird, sagt die EKU-Stellungnahme: »Im Kreuz Jesu Christi ereignet sich die Selbstdefinition Gottes und die Definition des Menschen durch Gott« (Abschn. I/1 und II/1); vgl. W. Kreck, Zum Verständnis des Todes Jesu, in: EvTh 28 (1968), 3–19; K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, ThSt(B) 48, 1956, 11.

- a) daß allererst an dem Gekreuzigten und Auferstandenen erkennbar wird, wie Gott verehrt und ihm gedient werden soll und was nach seinem Willen die dem wahren Menschen entsprechende und darum auch universal und total in Geltung zu setzende Menschlichkeit ist, die das Zusammenleben der Menschen gestalten soll;
- b) daß von seinem Kreuz und seiner Auferstehung her die Konstituierung wahren Menschseins als *Ergebnis menschlichen Handelns* ausgeschlossen werden muß, da der wahre Mensch, stellvertretend für alle Menschen, die ihr wahres Menschsein in sich verfehlt haben, in *Jesus Christus* begründet und wirksam ist;

c) daß von hierher an *alle* die schlechterdings verbindliche Einladung ergeht, als Menschen in der Wahrheit und darum in Wahrheit als Menschen zu leben — was heißen muß: selbst in *Entsprechung* zu dem in Jesus Christus definierten wahren — menschlichen! — Gottsein Gottes und selbst in *dankbarer Annahme* des wahren Menschseins zu leben, das in Jesus Christus mit der Selbstdefinition Gottes zugleich (nicht nur definiert, sondern auch) konstituiert worden ist. Solches Leben bezeugt in Sein, Reden und Handeln Jesus Christus; es ist exklusiv seiner Begründung in Jesus Christus nach, es ist total seinem Wirkungs- und Lebensraum nach, es ist universal seiner Intention nach, sofern es allen gilt.

So offenbart sich Gott in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi als Subjekt und als Inhalt der Sendung der Menschen, die ihn bezeugen. Indem er das tut, offenbart er sich als solidarisch (dh. nicht identisch!) mit der Welt — aller Welt — und sie (die Christen, die Kirche) als in Identität mit der Welt, sofern sie selbst als Welt es nötig haben, daß Gott ihnen solidarisch wurde, und doch auch als solidarisch (und hier heißt es nicht identisch) mit der Welt — aller Welt —, sofern sie von Jesus Christus zur Welt gesandt sind. Dabei stehen Gottes Solidarität und ihre (der Christen, der Kirche) Solidarität zur Welt im Entsprechungsverhältnis zueinander.

2. Mit dem Begriff der »Entsprechung« ist gemeint das Sein, Reden und Handeln der christlichen Gemeinde als Gleichnis Jesu Christi und seines Reiches. K. Barth hat mit der Kirche ebenfalls den Staat als »gleichnispfändig« und »gleichnisbedürftig« gegenüber dem Reich Gottes verstanden⁴⁹. Die durch die Herrschaft Jesu Christi gesetzte objektive Identität beider Bereiche wird durch die der Kirche an der Welt aufgetragene Aufgabe, die mit der Gleichnispfähigkeit und Gleichnisbedürftigkeit des gesellschaftlichen und staatlichen Bereichs zugleich gegeben ist, eine spannungsvolle dialektische⁵⁰. Der Kirche muß daran liegen,

⁴⁹ K. Barth, Ch+B Nr. 14.

⁵⁰ H.-G. Geyer hat das Barthsche Modell von den beiden konzentrischen Kreisen Kirche und Staat um den Mittelpunkt Jesus Christus das einer »dialektischen Einheit« »von Identität und Nicht-Identität« genannt (Bursfelde 4; vgl. 12, 14).

daß — wie sie ihrem ausdrücklichen Bekenntnis nach, das der politische Bereich nicht hat, als Gleichnis des Reiches Gottes existiert, und dem hat ihre erste Sorge zu gelten, — entsprechend auch im politischen Leben dieses Gleichnis sich vollziehe. Dieses Anliegen kann die Kirche, so lange Welt, Staat, Gesellschaft mit ihr noch nicht zusammengefallen sind — und das wird erst im Reich Gottes selbst der Fall sein, wo dann auch die Gleichnishaftigkeit aufgehoben sein wird —, in aller Regel nur in der Anonymität des nicht-ausdrücklichen Christusbekenntnisses politisch geltend machen. Die Modalitätsbestimmung der Anonymität für das politische Christuszeugnis der Kirche weist also zurück auf ihre spannungsvolle Identität und Nicht-Identität mit der Welt, von der her sich eine Klerikalisierung des Staatlichen ebenso wie eine Säkularisierung des Kirchlichen verbietet.

Durch die Entsprechungsbestimmung ist der »Mitverantwortung« der christlichen Gemeinde im politischen Raum eine ganz bestimmte »Richtung« und »Linie«⁵¹ gewiesen, die ›Richtungskonstanz‹ der Herrschaft Jesu Christi⁵², deren Erkenntnis der Kirche Maßstab für ihre Entscheidungen sein muß. K. Barth hat in dem Versuch, diese Richtung positiv inhaltlich zu bestimmen, eine Reihe »Beispiele von Gleichnissen« des Reiches Gottes im politischen Raum benannt⁵³. An der Spalte dieser Reihe, und das ist wohl auch im Sinn sachlicher Priorität zu werten, stellt er fest: »Die Christengemeinde ist gegründet auf die Erkenntnis des einen ewigen Gottes, der als solcher *Mensch* und so des Menschen Nächster geworden ist, um Barmherzigkeit an ihm zu tun (Lk 10,36f). Das zieht unweigerlich nach sich, daß die Christengemeinde sich im politischen Raum immer und unter allen Umständen in erster Linie des Menschen und nicht irgendeiner Sache annehmen wird ...« »Nachdem Gott selbst Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge, kann und darf der Mensch nur für den Menschen eingesetzt, und unter Umständen geopfert, muß der Mensch, auch der elendeste Mensch — gewiß nicht des Menschen Egoismus, aber des Menschen Menschlichkeit — gegen die Autokratie jeder bloßen Sache resolut in Schutz genommen werden. Der Mensch hat nicht den Sachen, sondern die Sachen haben dem Menschen zu dienen.«⁵⁴ Wir werden diese Menschlichkeit Gottes — streng genommen — als eine Erkenntnis von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu verstehen haben, weil hier die Menschwerdung Gottes ihre tiefste Tiefe erreicht hat, weil aller-

⁵¹ K. Barth, Ch+B Nr. 10f, 14.

⁵² Der Ausdruck »richtungskonstante Weisung« stammt von J. Moltmann (EvTh 20 (1960), 286), zit. bei E. Wolf, BEvTh 32, 80 zu Anm. 29.

⁵³ K. Barth, Ch+B Nr. 27; vgl. Nr. 15—26.

⁵⁴ AaO. Nr. 15; vgl. K. Barth, KD IV/3, 763f und ThSt(B) 48, 15ff.

erst hier die Würde des Menschen unwiderruflich und schlechthin universal — auch gegen die Gefährdung durch den Menschen selbst — begründet worden ist. *Der Mensch als das Maß aller Dinge — diese Behauptung ist nichts anderes als das Bekenntnis zum gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus in Form der im politischen Raum erforderlichen Anonymität.*

Diese Bestimmung bedeutet im übrigen zugleich, daß das ausdrückliche Zeugnis vom Namen Jesus Christus das anonyme politische Christuszeugnis begründet und in sich schließt, seinerseits aber durch dieses nicht ersetzt oder als durch es ersetzbar behauptet werden kann. — Die mangelnde Unterscheidung an diesem Punkt bezeichnet einen zentralen Punkt gegenwärtiger theologischer Verwirrung.

Bei der Ausrichtung des politischen Christuszeugnisses wird die Kirche die Kooperation⁵⁵ zu suchen haben, da ihr an der politischen Effizienz ihres Zeugnisses liegen muß. Von solcher Kooperation im politischen Einsatz für des Menschen Menschlichkeit hat die Kirche von vornehmesten keine gesellschaftliche oder politische Größe auszuschließen ihres weltanschaulichen Hintergrundes wegen. Denn die Modalitätsbestimmung der Anonymität für das christliche Zeugnis bedeutet für die Christen auch, daß sie sich von möglichen Bundesgenossen auf deren weltanschaulichen Begründungshintergrund weder festlegen lassen noch sich durch ihn von solcher Bundesgenossenschaft abhalten lassen können. Entscheidend wird es darauf ankommen, die politische Verwirklichung der menschlichen Würde möglichst egal, universal und total zu gestalten, wenn anders Egalität, Totalität und Universalität Prädikate des in Jesus Christus begründeten wahren Menschseins sind. Darum kann z.B. die menschliche Würde nicht für einige auf Kosten anderer und auch nicht bei gleichzeitigem Ausschluß bestimmter gesellschaftlicher Lebensbereiche konsequent und auf Dauer im Zusammenleben gewahrt werden. Wir werden als Kirche in der heutigen spätbürgerlichen Gesellschaftssituation besonders zu lernen haben, wie dieses Christuszeugnis im Bereich der Wirtschafts- und Ge-

⁵⁵ H.-G. Geyer hat in seinem Aufsatz »Das Recht der Subjektivität im Prozeß der Vergesellschaftung« (in: H.-G. Geyer, H.-N. Janowski, A. Schmidt, Theologie und Soziologie, 1970, 9–49) ausgeführt, daß es sich für die Christen zur präzisen Erfassung wie zur Ausführung ihrer gesellschaftlichen Aufgabe empfehlen wird, die »Kooperation« mit der kritischen Gesellschaftswissenschaft der sog. »Frankfurter Schule« zu suchen, die »ebenso konsequent« (wie die Theologie) »einen radikal kritischen Begriff von der Verdinglichung der Gesellschaft entwickelt hat, wie sie an dem menschlichen Individuum als dem kritischen Kanon sozialer Wirklichkeit festhält« (49); vgl. die Abgrenzung der dialektischen oder kritischen Theorie der Frankfurter Schule gegenüber der positivistischen Soziologie (aaO. 29ff); vgl. auch H.-G. Geyer, Elemente der kritischen Theorie Max Horkheimers, in: VF 14 (1969), Heft 2, 37–67.

sellschaftspolitik zu präzisieren ist⁵⁶. Hier müßte ein Beitrag zur politischen Verwirklichung humaner Egalität in Totalität geleistet werden.

Die erforderliche wirtschaftliche Präzisierung wird dabei notwendigerweise nicht beschränkt bleiben dürfen auf den innerdeutschen (bundesrepublikanischen) Gesellschaftsbereich, sondern ist im Blick auf den EWG-Markt und auf den Weltmarkt zu reflektieren, da gerade in diesem Gefüge Verhinderungen menschlicher Lebensbedingungen sich ergeben⁵⁷. Hier müßte ein Beitrag zur politischen Verwirklichung humaner Egalität in Universalität geleistet werden.

3. Von der Einsicht in Begründung und Inhalt des politischen Christuszeugnisses her ergeben sich zwei Abgrenzungen als notwendig.

a) Bei dem, was Christen im politischen Raum zu tun haben und tun, handelt es sich nie und kann es sich nie handeln um die stück- oder schrittweise Verwirklichung des Reiches Gottes, noch um die Entdeckung von Aufbrüchen »einer innergeschichtlichen Verwirklichung des Reiches Gottes« und die Entsprechung zu ihnen⁵⁸. Sondern es kann allemal nur gehen um Entsprechung zur Revolution Gottes im Gekreuzigten und Auferstandenen. Es können auch die Begriffe des Reiches Gottes und des ihm entsprechenden Gehorsams nicht wechselseitig mit den Begriffen der gesellschaftlichen und individuellen Selbstverwirklichung ausgetauscht werden, sofern dann ja Gott zu einem Prädikat der vom Menschen zu leistenden Entwicklung gemacht würde und damit Begründung wie Entsprechungsstruktur christlichen Handelns unterginge.

b) Es kann sich bei dem Beitrag der Kirche zum politischen Leben nicht um eine *Klerikalisierung* des Gesellschaftlichen und Staatlichen handeln.

K. Barth hat 1919 in seinem Tambacher Vortrag zwischen Christus und der Gesellschaft »auch eine böse Abstraktion, ein erschreckendes Gegeneinander zweier art-

⁵⁶ Vgl. EKU-Stellungnahme, Abschn. IV/3; W. Kreck, DtPfrBl 72 (1972), 392; H.-G. Geyer, Bursfelde 20f. — Ein unzureichender Schritt dazu war »Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Eine Denkschrift zur Eigentumsfrage in der Bundesrepublik Deutschland, hg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1962², in der weiterhin einer »Eigentumsideologie« gehuldigt wird, die erforderlichen sozial-politischen Regelungen im Weg steht. Vgl. zur Kritik W. Abendroth, Ein Schritt vorwärts, zwei Schritt zurück. Bemerkungen zur Denkschrift der Kammer für Soziale Ordnung des Rates der EKiD über die Eigentumsbildung, in: Wirtschaft, Gesellschaft und Demokratie in der Bundesrepublik (antworten 12), 1965, 31—44.

⁵⁷ Hier liegt eine Hauptaufgabe zB. des ökumenischen Antirassismusprogramms, die der Zentralausschuß des ÖRK auf seiner Sitzung in Utrecht (13.—23. 8. 1972) gesehen und angefaßt hat durch seinen Beschuß, Investitionen aus den fünf Ländern des südlichen Afrika mit weißer Vorherrschaft zurückzuziehen bzw. dazu aufzufordern; vgl. ÖPD 24 (1972), 15.

⁵⁸ R. Weth, »Theologie der Revolution« im Horizont von Rechtfertigung und Reich, in: Diskussion zur »Theologie der Revolution«, eingel. und hg. von E. Feil und R. Weth, 1969, 91.

fremder Größen« festgestellt. Er hat — hier gegenüber den Christlich-Sozialen — gewarnt vor dem »Versuch, der weltlichen Gesellschaft einen kirchlichen Überbau oder Anbau anzugliedern und so nach dem alten Mißverständnis des Wortes Jesu dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist«⁵⁹. In »Christengemeinde und Bürgergemeinde« heißt es (Nr. 12): »Die Christengemeinde ist nicht Selbstzweck. Sie dient Gott und eben darum und damit den Menschen. Es ist wohl wahr: der tiefste, der letzte, der göttliche Sinn der Bürgergemeinde besteht darin, Raum zu schaffen für die Verkündigung und für das Hören des Wortes und insofern allerdings für die Existenz der Christengemeinde. Aber der Weg, auf dem die Bürgergemeinde dies nach Gottes Vorsehung und Anordnung tut, ... ist der natürliche, der weltliche, der profane Weg der Aufrichtung des Rechtes, der Sicherung von Freiheit und Frieden nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens. Es geht also gerade nach dem göttlichen Sinn der Bürgergemeinde durchaus nicht darum, daß sie selbst allmählich mehr oder weniger zur Kirche werde. Und so kann das politische Ziel der Christengemeinde nicht darin bestehen, den Staat allmählich zu verkirchlichen, das heißt, ihn soweit als möglich in den Dienst ihrer eigenen Aufgabe zu stellen.«

Es hat der Auftrag der christlichen Gemeinde gegenüber dem Staat darin zu bestehen, daß sie diesem dazu verhilft, *besser* nach seiner eigenen Rechts- und Sozialstaatlichkeit Staat zu sein. Da wo die Kirche sich statt »für diese ihr *fremde* Sache« für »sich *selbst*« einsetzt und ihren ›Öffentlichkeitswillen‹ und ›Öffentlichkeitsanspruch‹ gleichsam einklagt, macht sie ihre eigene Existenz, ihre eigene Existenzsicherung und ihren eigenen Geltungsbereich zum Inhalt ihrer Sendung im politischen Raum und wird damit ebenso ungehorsam wie kleingläubig⁶⁰. Wird in solcher Weise die Anonymität christlichen Zeugnisses im Raum der Politik aufgegeben, bedeutet das einen Klerikalismus, der die Verborgenheit der Herrschaft Jesu Christi unter dem Kreuz überspringt. Es handelt sich bei diesem Klerikalismus um das Unternehmen der Kirche, den Staat von bestimmten Aufgaben(gebieten) in der Gesellschaft weitgehend zu entlasten, sie in kirchlicher Regie durchzuführen und sich diese ›Arbeitsteilung‹ staatlich-institutionell garantieren zu lassen⁶¹. Steht nicht hinter diesem Vorgehen die — vielleicht nicht

⁵⁹ K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, 1924, 38f. — (Der Christ i. d. G.).

⁶⁰ K. Barth, Ch+B Nr. 12; vgl. ebd. »die geistlich unfreie Kirche«.

⁶¹ Vgl. Barths Befürchtung von 1919: »Der Versuch des christlichen Mittelalters, die Gesellschaft zu *klerikalisieren*, wird vielleicht noch einmal unternommen und noch einmal von dem Erfolg gekrönt sein, der ihm seiner Natur nach beschieden sein kann. Bereits zeigen sich die Ansätze dazu auch auf protestantischem Gebiet: Laßt uns eine neue Kirche errichten mit demokratischen Allüren und sozialistischem Einschlag! Laßt uns Gemeindehäuser bauen, Jugendpflege treiben, Diskussionsabende und musikalische Andachten veranstalten! Laßt uns heruntersteigen vom hohen Kothurn der Theologen und dafür die Laien auf die Kanzel! Laßt uns mit neuer Begeisterung den alten Weg gehen ... Vielleicht, daß wir über all den neuen oder wenigstens *uns* jetzt neuen Lappen vergessen können, daß das alte Kleid noch immer das *alte* Kleid ist« (Der Christ i. d. G. 38).

immer bewußte — Absicht der Kirche, ihre eigene Wichtigkeit und Notwendigkeit im öffentlichen Leben zu demonstrieren und sich beseinigen und befestigen zu lassen? H.-G. Geyer hat im Zusammenhang mit dem Klerikalismus von »Adaption«, von »konformistischer Aktivität« gesprochen, als welche der christliche Glaube sich dann gegenüber der Gesellschaft in ihrer (damit anerkannten) Eigengesetzlichkeit darstellt⁶². Hinter der Adaption, die der Gesellschaft und dem Staat den radikalen Widerspruch des Evangeliums verweigert und die der Fiktion einer herstellbaren Kombination huldigt — »gefährlichste(r) Verrat an der Gesellschaft. Denn die Gesellschaft wird um die Hilfe Gottes, die wir doch eigentlich meinen, betrogen . . .«⁶³ —, offenbart sich das geschwundene oder fehlende Bewußtsein von und Vertrauen zu der eigenen theologischen Sache und ihrer Bezeugung — und die Furcht, mit diesem Zeugnis in die gesellschaftliche Isolierung geraten zu können.

Der heute allerwärts anzutreffende Drang der Kirche in die Sozialarbeit, die auch von der Gemeinde weithin erwartet wird, ist nur zu leicht ein Ausweichen vor der mit der Verkündigung Jesu Christi verbundenen Frustration. Die soziale gesellschaftliche Aktivität der Kirche ist aber umso schwerer als klerikalisch zu durchschauen, als sie sich selbst theologisch zu begründen versucht, indem sie sich auf den ihr von Jesus Christus erteilten diakonischen Auftrag beruft. Und in der Tat ist der Grat zwischen der Forderung eines anonymen politischen Christuszeugnisses in der Gesellschaft und gesellschaftlicher Mitarbeit auf der einen und dem Vollzug der beschriebenen Klerikalisierung auf der anderen Seite schmal! Es wird darauf ankommen, daß die Kirche sich des ständigen Rückbezugs ihres anonymen politischen Redens und Tuns auf das ausdrückliche biblische Christuszeugnis — sich selbst korrigierend — bewußt bleibt, sonst verliert sie dessen kritische Kraft. Es wird darauf ankommen, daß die Kirche sich in dieser Hinsicht ihres *Gegenübers* zur Welt bewußt bleibt. Hinter der klerikalistischen Aufgabenteilung zwischen Kirche und Staat/Gesellschaft offenbart sich eine unkritische (jedenfalls teilweise) Identifizierung beider Größen. Wenn aber die (kritische oder konstruktive) gesellschaftliche Arbeit als solche zur Christusverkündigung erklärt wird, hat sie ihr kritisches Korrektiv verloren und wird die erst durch Gott selbst aufzuhebende Differenz zwischen Gesellschaft und eschatologischem Reich des Christus unterschlagen. Dann aber muß aus dem Gegenüber von Christus und Gesellschaft dasjenige von Kirche

⁶² H.-G. Geyer, Theologie und Soziologie 44.

⁶³ K. Barth, Der Christ i. d. G. 38.

und Gesellschaft werden, das eben durch die klerikalistische Aufgaben-
teilung in eine wohlstabilisierte Harmonie gebracht wird⁶⁴.

Die klerikalistische Haltung der Kirche ist aber nicht nur für das theologische, sie ist auch für das *politische* Urteil problematisch. Denn sie verleitet den Staat der Kirche gegenüber zu einer institutionellen »Begünstigung«, die er sich im Zweifelsfall nach seiner eigenen weltanschaulich-neutralen Rechtsstaatlichkeit nicht erlauben darf⁶⁵.

Es sei in diesem Zusammenhang das aus der katholischen Soziallehre überkommene »Subsidiaritäts- oder Zuständigkeitsprinzip« erwähnt, das der Kirche (offenbar nicht nur der katholischen) als Legitimation für *ihre* Übernahme gesellschaftlicher Aufgaben dient; denn aus Reserve gegenüber einem übermächtigen Staat und seinen Egalisierungs-, Reglementierungs- und Ideologisierungstendenzen soll nach diesem Prinzip den Privatinitaliven der Vorrang gebühren. Man kann streiten über die Tauglichkeit und Situationsgemäßheit dieses Prinzips in einer Industriegesellschaft, in der die privaten Entscheidungsrechte einzelner Mächtiger gerade um des Gemeinwohls willen, dem der Staat zu diesen hat, demokratisiert werden müßten⁶⁶. Ob in einem solchen Konflikt

⁶⁴ Vgl. H.-G. Geyer, Theologie und Soziologie 46f.

⁶⁵ Vgl. H.-G. Geyer, Bursfelde 15ff.

⁶⁶ Der katholischen Soziallehre dient das »Subsidiaritäts- oder Zuständigkeitsprinzip« nicht nur zur Bestimmung der Art und des Ausmaßes »staatlichen Eingreifens« in die Gesellschaft, sondern auch zur Begründung dieses Eingreifens. Der Staat bzw. die jeweils »weitere und übergeordnete Gemeinschaft« darf — sei es in der Wirtschaft, sei es in der Erziehung oder wo in der Gesellschaft sonst — grundsätzlich nur dann regelnd eingreifen, wenn die Einzelmenschen mit ihrer Initiative und ihren Möglichkeiten am Ende sind; sonst fällt dem Staat eher eine Koordinationsaufgabe zu, die die Privatinitalive fördern und unterstützen soll. Diese Aufgabe kommt dem Staat zu, sofern er »Hüter des Gemeinwohls« zu sein hat. Der Begriff des *bonum commune* ist dabei verstanden als »Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen und erleichtern« (Die Sozialencyklika Papst Johannes' XXIII. *Mater et Magistra*, Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Licht der christlichen Lehre (Herder-Bücherei 110), eingef., hg. und komm. von E. Welty OP, 1965, 113f, 120 (Nr. 51ff, 65 und Kommentar)). Zur naturrechtlichen Begründung der kath. Soziallehre vgl. aaO. 218ff, 195f. — Das Subsidiaritätsprinzip findet seinen Niederschlag z.B. in unserem bundesrepublikanischen (auf das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz von 1922 zurückgehenden) »Gesetz für Jugendwohlfahrt« vom 6. 8. 1970, in dem festgelegt ist, daß das Jugendamt als eins der »Organe der öffentlichen Jugendhilfe« (§ 2 (1)) »darauf hinzuwirken hat, daß die für die Wohlfahrt der Jugend erforderlichen Einrichtungen und Veranstaltungen ausreichend zur Verfügung stehen« und daß, »soweit geeignete Einrichtungen und Veranstaltungen der Träger der freien Jugendhilfe vorhanden sind, erweitert und geschaffen werden«, »von eigenen Einrichtungen und Veranstaltungen des Jugendamts abzusehen« ist (§ 5 (3)). »Träger der freien Jugendhilfe« sind aber u. a. »die Kirchen« (§ 5 (4)); siehe K.-W. Jans und G. Happe, Jugendwohlfahrtsgesetz, Textausgabe mit erläuternder Einführung und ergänzender Bundesgesetzgebung (Neue kommunale Schriften 14), 1972⁹.

nicht um des Menschen willen mehr Staat zu fordern wäre? — Aber das soll hier nicht diskutiert werden. Es ist hier aber die Frage zu stellen, ob die Kirche, indem sie ihr eigenes Tun durch dieses Prinzip legitimiert, nicht einer politischen Aktivierung der Bevölkerung, einer Demokratisierung der Gesellschaft im Weg steht. Dadurch nämlich, daß sie in Übernahme dieser gesellschaftlichen Aufgaben eine Art undurchlässige Mittelinstanz zwischen einem bürokratischen Staat und einer unpolitischen Gesellschaft darstellt und zur Verfestigung dieser statischen Gegenüberstellung mehr beiträgt als zu ihrer Auflöckerung und wechselseitigen Vermittlung. Die Kirche besetzt dann faktisch den Platz, den bürgerliche Initiativen besetzen müßten. Dieser Effekt kann aber nicht in ihrem wohlverstandenen theologischen und auch nicht im wohlverstandenen demokratischen Interesse liegen.

Nun wäre eine aus diesen Gründen verantwortete Weigerung der Kirche, etwa soziale Aufgabenbereiche des gesellschaftlichen Lebens nicht mehr im bisherigen Ausmaß oder gar nicht mehr selbst und in eigener Regie zu übernehmen, in Gesellschaft und Gemeinde gleichermaßen unpopulär. Sie zu reflektieren und in Angriff zu nehmen ist aber notwendig zur Klärung des Selbstverständnisses von Kirche und ihrem Auftrag und zur Klärung des Selbstverständnisses einer politisch mündigen Gesellschaft, so daß beide jeweils besser *ihre* Sache tun können. Hier hat sich das *Gegenüber* von Kirche und Welt zu bewähren⁶⁷.

Sicher darf jedoch dieser — gewiß langwierige — Klärungsprozeß zwischen Kirche und Gesellschaft nicht auf dem Rücken der sozial Schwachen ausgetragen werden; dh. die notwendige Sozialarbeit, Jugendarbeit, Kindergartenarbeit usw. darf während dieses Klärungs-(Ablösungs-)Prozesses nicht unerledigt liegen bleiben. Es ist also zu fragen, ob nicht die Kirche — im Sinne eines für sie auf den Kopf gestellten Subsidiaritätsprinzips — nur solche, von ihrer theologischen Einsicht her nötigen Aufgaben im Bereich der Gesellschaft selbst übernehmen und durchführen sollte, die sonst ungetan bleiben müßten, oder in denen sie selbst so wegweisend arbeiten könnte, wie das innerhalb staatlicher Büroaufsicht und unter staatlichen Richtlinien noch unmöglich wäre und doch um des Menschen willen geschehen müßte. Kirche müßte aber bereit sein, diese Aktivitäten, die sie selbst in Gang gebracht hat, sobald wie möglich wieder abzustoßen, an gesellschaft-

⁶⁷ Die Erkenntnis, daß soziale Aufgaben letztlich nicht kirchliche Aufgaben sind, sondern gesellschaftliche, zu denen die Kirche die Gesellschaft zu rufen hat, müßte auch für die Diskussion um eine Senkung des Kirchensteuerhebesatzes fruchtbar gemacht werden und hier ihre Ernsthaftigkeit beweisen. Es wäre in diesem Sinn dann möglicherweise nicht einer einfachen Senkung der Kirchensteuern das Wort zu reden, sondern vielmehr einer Verlagerung von Kirchensteuermitteln auf staatliche Steuermittel.

liche Gruppierungen zu übergeben, so daß sie damit der Gesellschaft wie dem Staat zu besserer Eigenverantwortlichkeit verhilft. Sie darf sich an solche Aktivitäten nie um ihrer selbst willen festklammern und sie für Ersatz oder (besonders schlimm!) für einen abgesicherten Anmarschweg der expliziten Christus verkündigung halten. Immer muß sie in ihren politischen Aktivitäten um die kritische Differenz zwischen der Gesellschaft und sich selbst, sofern sie selbst zur Gesellschaft gehört und in ihr arbeitet, auf der einen Seite und der Christuswahrheit und ihrem Christuszeugnis auf der anderen Seite wissen. Diese Differenz zu artikulieren und fruchtbar zu machen, muß Kirche sich bemühen. Sie wird sich ihres unter dem Kreuz verborgenen Herrn nicht schämen, nicht versuchen, sich auf eigenen Wegen zu sichern und durch die Erfüllung gesellschaftlicher Bedürfnisse attraktiver zu machen, sie wird aber, weil sie auch und vor allem um die »Verheißung« und »Hoffnung« weiß, die im Verhältnis Jesus Christus und Gesellschaft liegt, umso ernsthafter seine Herrschaft im politischen Raum bezeugen — in Widerspruch und konstruktiver Mitarbeit⁶⁸.

⁶⁸ K. Barth, Der Christ i. d. G. 39; vgl. aaO. im ganzen. — Vgl. zu dem letzten Abschnitt auch J. Moltmann, Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel (Kaiser Traktate 2), 1971², 64—76.

HELMUT GOLLWITZER

ZUM PROBLEM DER GEWALT
IN DER CHRISTLICHEN ETHIK¹

Wir setzen Gewalt als ein Phänomen in der menschlichen Gesellschaft voraus, wenn wir sie als Problem christlicher Ethik ins Auge fassen. Christliche Ethik ist eine Aufgabe christlicher Theologie. Christliche Theologie ist Nachdenken über das Evangelium und seine Lebensfolgen, und zwar Nachdenken im Dienste dieser Lebensfolgen. Theologie kann gut getrieben werden immer nur hart an den bedrängenden Problemen des Tages und der Realität, in deren Bereich sich jene Lebensfolgen ereignen. Ja, Theologie entsteht sogar erst durch den Zusammenstoß des Evangeliums mit konkreten Situationen; freilich beschränkt sie sich dann nicht auf die jeweilige Situation, sondern trachtet nach Klärungen, die für möglichst viele Situationen hilfreich sein können. Die Realität aber, mit der das Evangelium zusammenstößt, und in der es Lebensfolgen anrichtet, ist die tiefgreifend von Gewalt bestimmte Realität.

Das deutsche Wort »Gewalt« ist unscharf, wodurch manche unnötigen Irrgänge in der Diskussion veranlaßt werden. Wir sprechen von Sprachgewalt ebenso wie von Staatsgewalt, und was gewaltig ist, hat damit noch längst nicht mit dem Gewaltproblem zu tun. Im Englischen und Französischen ist unmißverständliche Unterscheidung möglich: force (Stärke), power (Macht) und violence (Gewalt). Das sind sehr verschiedene Dinge; uns geht es hier nur um violence. Rasch hat sich heute dafür auch der Begriff »Aggression« eingebürgert, aber er ist mit violence nicht deckungsgleich. Aggression meint im heutigen Sprachgebrauch nicht nur den mit violence geschehenden Angriff auf einen anderen, sondern im zwischenmenschlichen Leben auch psychische Regungen, die einem violenten Verhalten nach außen zugrunde liegen können, aber freilich nicht müssen; denn Gewaltakte können geschehen ohne jede psychische Aggressivität gegen das Objekt des Aktes, und psychische Aggressivität kann sich auch noch anders als in Gewaltakten äußern. Mit Gewalt meinen wir hier einen materiellen Eingriff in das

¹ Erweiterte Fassung eines am 8. 7. 1972 im Bayerischen Rundfunk gehaltenen Vortrags.

Leben eines anderen Menschen², durch den a) die physische und psychische Integrität des anderen verletzt und b) seine Verfügung über seinen Leib eingeschränkt oder aufgehoben wird³.

Wir untersuchen hier nicht psychologisch und soziologisch die Ursachen der Gewalt und der Entstehung der Disposition zu Gewalttätigkeit. Es geht nicht um die Entscheidung der anthropologischen Frage, ob die Disposition zur intraspezifischen Aggression in der Natur des Menschen liegt oder historisch bedingt ist. Sie gehört natürlich zum Umkreis unseres Problems ebenso wie die massenhafte Neuerzeugung solcher Disposition, die ständig z.B. in den menschenfeindlichen Betonsilos unserer neuen Wohnsiedlungen geschieht, die mit Sicherheit immer neue Bombenlegerbanden produzieren, über deren Tätigkeit die dafür verantwortliche Gesellschaft sich ebenso heuchlerisch entrüsten wird wie über die Bomben der Baader-Meinhof-Gruppe in der jüngsten Vergangenheit.

Es wird gut sein, bevor wir in unser Thema eintreten, ein jüngstes Zeugnis gegen das Unheil der Gewalt aufmerksam zu hören, das aus vielfältiger Gewalterfahrung eines Kriegsteilnehmers, Konzentrationslagerhäftlings und Sowjetbürgers stammt. Alexander Solschenizyn sagt am Ende seiner Nobelpreisrede (nach Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. 9. 1972):

»Laßt uns nicht vergessen, daß die Gewalt nicht allein lebt und nicht allein zu leben vermag: sie ist ständig verflochten mit der Lüge. Zwischen ihnen gibt es die intimsten und natürlichsten tiefen Verbindungen: die Gewalt kann sich mit nichts anderem bemanteln als mit der Lüge und die Lüge sich auf nichts anderes stützen als

² Ich beschränke mich also auf Gewalt gegen Menschen als ein spezifisches Problem der Ethik. Die in den letzten Jahren herumgeisternde Formel »Gewalt gegen Sachen — Gewalt gegen Menschen«, deren Erfindung törichterweise mir in die Schuhe geschnitten wurde, ist in ihrem Wortlaut unbrauchbar. Gewalt gegen Sachen begehen wir jeden Tag unzählige Male. Gemeint ist mit der Formel die (ungesetzliche) Antastung von Sachen, die in fremdem Besitz sind; da Besitzverhältnisse aber zwischenmenschliche Verhältnisse sind, vermittelt durch Beziehung zu Sachen, ist so verstandene Gewalt gegen Sachen indirekte Gewalt gegen Menschen. Die Formel wird oft verbunden mit der Behauptung, Gewalt gegen Sachen sei die schiefen Ebene, auf der man unvermeidlich zur Gewalt gegen Menschen abgleite — eine demagogisch wirksame, aber kaum zu beweisende Behauptung. Diebe werden gewöhnlich nicht zu Mörtern, und für Mörder ist Antastung fremden Eigentums nur in Einzelfällen die Vorstufe zu ihrem Verbrechen, erst recht nicht für die Massenmörder unseres Jahrhunderts und die hinter ihnen stehenden Schreibtischtäter und Groß-Bombardierer von Hitler und Stalin bis zu L. B. Johnson und R. Nixon.

³ Man weist heute gerne darauf hin, daß es auch nicht-physische Violence gibt, z.B. die mentale Gewalt, die mit Indoctrination und Propaganda auf die solchen Einflüssen wehrlos ausgelieferten Menschen ausgeübt wird. So wichtig dieser Hinweis auch ist — ich begrenze hier den Gewaltbegriff um der Profilierung des Problems willen auf physische und psychische (z.B. hypnotische) Antastung der Integrität und Selbstverfügung eines Menschen.

auf die Gewalt. Jeder, der einmal die Gewalt als seine Methode proklamiert hat, muß unvermeidlich die Lüge zu seinem Prinzip wählen. — Wenn die Gewalt geboren wird, agiert sie offen und prahlt reinweg mit sich selbst. Aber kaum ist sie stabilisiert und konsolidiert worden, da erlebt sie die Luftverdünnung rundum und ist außerstande, anders weiterzuleben als mit Lüge verschleiert, maskiert mit ihren schönen Phrasen. Nicht immer und nicht notwendigerweise schließt sie den Würgegriff, häufiger fordert sie von ihren Untertanen nur einen Treue-Eid zur Lüge, nur die Teilhabe an der Lüge. Und die einfache Maßnahme des einfachen, mutigen Menschen ist: sich nicht an der Lüge zu beteiligen, falsche Handlungen nicht zu stützen. Mag das in die Welt hinausgreifen und in der Welt ganz herrschen — aber nicht durch mich.«

Die uns bekannte menschliche Geschichte ist Gewaltgeschichte. Die uns bekannte menschliche Gesellschaft ist Gewaltgesellschaft, Kainsgesellschaft, und dies schon deshalb, weil sie bisher immer Mangelgesellschaft gewesen ist⁴. Wir alle schreien, wenn uns Gewalt angetan wird; wir alle sehnen uns nach einem menschlichen Zusammenleben ohne Gewalt, nach einer gewaltfreien Gesellschaft, also nach Anarchie, dh. — nach Max Webers Definition — nach einem gesellschaftlichen Zustand, in dem Gewaltsamkeit als Mittel unbekannt ist. Wir alle sind beteiligt an Gewalt, profitieren von Gewalt, sind Komplizen von Gewaltanwendung; denn wir alle gehören zu jenen Gewaltsystemen, die man Staaten nennt. »Der Staat ist ein auf das Mittel der legitimen, dh. als legitim angesehenen Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen.«⁵ Mit dem »Schwert« (Röm 13,4), dh. dem »Monopol legitimen physischen Zwanges«⁶ ausgerüstet,

⁴ Chr. Graf von Krockow, Soziale Kontrolle und autoritäre Gewalt, List Taschenbücher der Wissenschaft, Nr. 1606, 1971, 16: »Ein Absterben autoritärer Herrschaft ist aber nicht in einer Situation des Mangels denkbar, sondern — falls überhaupt — einzig in einer Situation des Überflusses. Denn Mangel und Herrschaft sind komplementär aufeinander angelegt; wo Mangel ist, ist Herrschaft — und umgekehrt. Mangel will verwaltet werden; in Situationen des Mangels braucht man Instanzen, die über die Verteilung knapper Güter entscheiden, und mit solcher Entscheidung wird eben Herrschaft angeeignet und ausgeübt. Insofern spricht Marx nur die einfache, die handgreifliche Wahrheit aus, wenn er alle Herrschaft ökonomisch fundiert sieht.« Wenn dagegen in der christlichen Tradition Herrschaft von Menschen über Menschen durch das Mittel der Gewalt aus der Sünde hergeleitet wird, so muß das kein Gegensatz sein. Sünde als Unglaube gegen Gottes Fürsorge realisiert sich in der Reaktion auf den Mangel, der zur Gewalt greift und damit zugleich gewaltsame Repression nötig macht.

⁵ M. Weber, Politik als Beruf, Gesammelte politische Schriften, 1958, 494.

⁶ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft I, 1956, 29f. — Zur Diskussion seit M. Weber vgl. den informativen Aufsatz von Th. Strohm, Die Kirche vor der Frage revolutionärer Gewalt, in: EvTh 1971, 514—541. H. Arendts Essay, Macht und Gewalt (1970; englisch: On Violence, 1970) ist auf den ideengeschichtlichen Gesichtswinkel begrenzt und allzusehr auf vermutete Trends bei der Neuen Linken fixiert. Die nötige soziologische und sozialgeschichtliche Ergänzung dazu bietet das in Anmerkung 4 genannte Buch von Chr. von Krockow.

hat er »die Aufgabe, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen« (Barmer Erklärung von 1934, 5. Artikel). Letzteres ist nun freilich schon eine christliche Behauptung, sehr unselbstverständlich, wenn man auf die Geschichte sieht, in der staatliche Gewalt-Androhung und -Ausübung oft genug für ganz andere Ziele als für Recht und Frieden eingesetzt worden sind. Unselbstverständlich aber auch, sofern die Verwendbarkeit der Gewalt für Erzielung und Erhaltung von Recht und Frieden sich ja keineswegs von selbst versteht. Die Barmer Formel ist selber schon Ergebnis einer langen Auseinandersetzung der christlichen Kirche mit der Tatsache ihrer Existenz in dieser »noch nicht erlösten Welt«, und sie verrät, daß Gewalt christlich empfunden wird als Charakteristikum der Unerlösung; Heil und Gewalt schließen sich aus. Gewalt ist hier also nicht Neutrum, sondern Negativum; christliches Lebensgefühl steht von Hause aus in einem tiefen Gegensatz zur Wirklichkeit der Gewalt; Beteiligung an Gewaltanwendung ist deshalb für Jünger Jesu zunächst das schlechthin Ausgeschlossene, weil Verabscheuungswürdige. Dieser Gegensatz ist größer als in den meisten anderen Religionen⁷, und das Verflochtensein in die irdische Gewaltgesellschaft mit den daraus sich ergebenden Fragen für das eigene Verhalten ist darum die ganze Kirchengeschichte hindurch eines der schwierigsten Probleme christlicher Ethik gewesen (im Unterschied z.B. zu Judentum und Islam). Woher kommt das?

⁷ Nur der Buddhismus ist in diesem Punkte vergleichbar, wie Nietzsche richtig gesehen, aber nicht richtig gedeutet hat. Darin aber, daß die christianisierten Völker kriegsfreudig blieben oder es zum Teil erst recht wurden, fand Pierre Bayle den Beweis für die Unwirksamkeit der christlichen Moral (vgl. L. Feuerbach, Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit, in: Sämtliche Werke VI, 1848, 58. Auch Kröner-Taschenausgabe, Band 31, 1924, 44: »Der Geist unserer heiligen Religion, ... die uns, wie alle wissen, die auch nur die ersten Elemente des Evangeliums kennen, nichts so sehr anbefehlt, als Unrecht zu ertragen und demütig zu sein, flößt uns sicherlich keine kriegerischen Gesinnungen ein; der evangelische Mut ist ein ganz anderer Mut als der kriegerische; und doch gibt es auf der Erde keine so kriegerischen Nationen als die Christen. Die Türken selbst stehen hierin den Christen nach. Wahrlich eine große Ehre für die Christen, daß sie sich besser als die Muslimen auf die Kunst verstehen, zu töten, zu bombardieren und das menschliche Geschlecht auszurotten! Von uns lernen selbst die Ungläubigen den Gebrauch besserer Waffen. Ich weiß wohl, daß sie das nicht von uns als Christen lernen, sondern deswegen, weil wir mehr Verstand und Geschicklichkeit besitzen ... aber nichtsdestoweniger finde ich hierin einen sehr überzeugenden Beweis, daß man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt, da am Tage liegt, daß die Christen allen ihren Geist und alle ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst verwenden, ohne auch nur im geringsten durch die Erkenntnis des Evangeliums von dieser grausamen Tendenz abgebracht zu werden.«)

Es kommt aus dem Zentrum des christlichen Glaubens, dessen grundlegende Gotteserfahrung die Erfahrung von Gottes Gewaltverzicht ist. Der Gott, von dem hier die Rede ist, ist nicht ein donnernder Jupiter; seine Kommunikationsweise ist nicht das Getöse des Sturms, das Krachen des Erdbebens und das Sausen des Feuersturms, sondern das »leise Flüstern« (1Kön 19,12). Er kommt als das Lamm, das zur Schlachtbank sich führen lässt: der sich der Gewalt der Menschen gewaltlos ausliefernde Gott, der gerade mit dieser Selbstauslieferung den Geist der Gewalt überwindet, aushöhlt, entmächtigt. So, nicht durch Gewalt gegen Gewalt, stößt er die Gewaltigen vom Stuhl (Lk 1,52) und gewinnt unseren Willen für sich: nicht magisch, nicht durch Zwang, sondern uns anlockend zum Consensus und uns in eigene Einsicht (*syneidesis*) führend durch das Wort seiner Liebe, non vi, sed verbo⁸. Unterwerfung durch Gewalt würde ihm nur Sklaven einbringen; er aber will »Freunde« (Joh 15,15), mitwirkende Subjekte der Selbstverfügung, nicht willenlose Werkzeuge. So begründet er mit Selbstopfer, Liebeshingabe und Vergebung ein neues Menschsein, eine neue Welt, wo Gewalt von Menschen gegen Menschen keine Stelle mehr hat. Jetzt kann die tödende Gewalt in der Gesellschaft nicht mehr, wie es bisher eine wichtige Funktion der Religion gewesen war, gerechtfertigt werden durch Berufung auf den göttlichen Gesetzgeber und Gewalthaber (auch wenn das in der theologischen Rechtfertigung der Todesstrafe noch jahrhundertelang geschehen wird!). Mit der unter eben dieser Berufung an Gott selbst im Menschen Jesus ausgeübten tödenden Gewalt hat der Tod ausgespielt; dieser sich dem Töten preisgebende Gott will nur noch dem Leben dienen, und nicht anders als mit Absage an das Töten und mit Dienst am Leben kann er von denen, die er in die Welt sendet, bezeugt werden.

Das ist der innerste Grund der Gewaltlosigkeit des Urchristentums (wie sie ausgesprochen ist in der Bergpredigt und in den apostolischen Ermahnungen) als sozusagen der negativen Seite des Liebesgebotes, des »Lebensgesetzes des Königreiches Christi«⁹. Als gewaltlose Gruppe lebt diese Gemeinde mitten in der Gewaltgesellschaft, leidet Gewalt, aber übt sie nicht, und bezeugt damit vorwegnehmend das Leben einer neuen Gesellschaft, der anarchischen, gewaltlosen Gesellschaft des Reiches Gottes, das sie mit Worten und Leben ankündigt. Diese frühchristlichen Gemeinden sind kleine Gruppen ohne gesellschaftliche

⁸ Das Wort *dieses* Gottes und Gewalt schließen sich aus, wogegen Plutarch Alexander den Großen feiert als den »allgemeinen Friedensstifter und Versöhnner der Welt«, der »durch Wort und Gewalt alle Menschen zu einer Einheit zusammenbringt« (M. Hengel, Gewalt und Gewaltlosigkeit, in: Calwer Hefte, 118, 1971, 47f).

⁹ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie, 1971, 1. Teil, § 19,2: »Das Liebesgebot als Lebensgesetz der Königsherrschaft«, 204ff.

Verantwortung, meist aus Leuten der untersten Schichten bestehend. Darum können sie es sich leisten — so scheint es —, sich von der Gewaltausübung fernzuhalten. Aber der Schein, sie seien nur so pietistische, unpolitisch-fromme Konventikel gewesen, trügt. Schon der politische Aspekt der römischen Christenverfolgungen weist darauf hin: Diese Gruppen sind in der antiken Gewaltgesellschaft politische Gegengruppen, Avantgarden einer neuen Gesellschaft. Ihre Gewaltlosigkeit ist nicht Kennzeichen ihres unpolitischen, sondern ihres politischen Wesens. Es ist nicht die »Gewaltlosigkeit der Schwachen«, zu der diese Gruppen ihrer sozialen Ohnmacht wegen verurteilt sind, sondern eine »Gewaltlosigkeit der Starken«, also eine aus bewußter Entscheidung für eine neue Qualität des Lebens, für neue, positive Möglichkeiten der Konfliktlösung (vgl. Röm 12,20f) hervorgegangene »Gewaltfreiheit«¹⁰, nicht Ertragen, sondern Anwenden von Gewaltlosigkeit zum Zwecke der Austreibung des Gewaltgeistes, der eine Weise der objektiven Herrschaft der Sünde ist, unter der die Menschheit seufzt. Diese Gruppen stehen, um eine Ausdrucksweise Herbert Marcuses zu benutzen, transzendent zu ihrer Umgebung, dh. sie stellen ihr gegenüber eine qualitativ neue Gesellschaft dar. Sie sind eine revolutionäre Alternative, darum sind sie nicht reformistisch. Sie denken auch an keinen langen Marsch durch die Institutionen; denn sie können in der sie umgebenden Gesellschaft keine Funktionen zur Aufrechterhaltung der bisherigen Ordnung übernehmen, auch nicht zeitweise. Noch Tertullian sagt mit aller Klarheit:

»Geben wir zu, daß es jemandem (sc. einem Christen) gelingen könne, als Inhaber irgend einer Ehrenstelle mit dem bloßen Titel derselben aufzutreten, ohne ... auch nur zu schwören, ferner ... er spreche kein Urteil über Leben und Tod oder die bürgerliche Ehre eines Menschen ... er verurteile nicht, er gebe keine Strafgesetze, er lasse niemand fesseln, niemand einkerkern oder foltern — wenn das glaublich ist, dann mag es sein.«¹¹

¹⁰ Diese Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Gewaltlosigkeit oder zwischen Gewaltlosigkeit und Gewaltfreiheit ist herausgearbeitet worden im Kreise derer, die sich in Nachfolge von Gandhi, Martin Luther King, Luthuli usw. um eine »gewaltfreie Strategie« als Alternative zu der in unserer Zeit immer verheerender werdenden gewaltsaften Lösung politischer und sozialer Konflikte bemühen. Vgl. dazu Anmerkung 12. — Es ist bezeichnend für die Energie der Wendung des frühen Karl Barth zum Neuen Testament, daß er in seiner ersten Römerbrief-Auslegung (1919, zu Röm 12,19—21) die strikte Gewaltlosigkeit des Urchristentums erneuerte. Seine spätere Differenzierung, die die bedingte und begrenzte Bejahung der staatlichen Gewalt in der großkirchlichen Tradition wiederaufnahm, war immer von dieser Erinnerung begleitet.

¹¹ In: Bibliothek der Kirchenväter, Tertullians ausgewählte Schriften, ins Deutsche übersetzt, I. Band, 1912, 164f. — In der heutigen Auseinandersetzung über die Änderung des § 218 wurde von kirchlicher Seite öfters ein anderes Tertullian-Wort zitiert: »Wir dürfen, nachdem uns ein für allemal das Töten eines Menschen verboten ist, selbst das Embryo im Mutterleib nicht zerstören. Ein vorweggenommener Mord ist es,

Beteiligung an der Verwaltung und Ausübung der gesellschaftlichen Gewalt, die in ihrer Spitze törende Gewalt ist, gehört also für die frühe Christenheit zu den ausgeschlossenen Berufen wie Schauspieler, Bordellbesitzer usw. Tertullian sagt es mit düren Worten: Man kann nicht gleichzeitig Kaiser und Christ sein. Und Origenes sagt: Wir Christen können zu dem dem Kaiser obliegenden Schutz des Reiches nur beitragen durch unser Gebet, nicht aber durch aktive Beteiligung an seinen Kriegen.

Was für Tertullian undenkbar ist, das geschieht: Der Kaiser wird Christ *und* bleibt Kaiser. Damit ändert sich das ganze Verhältnis zwischen der Christengemeinde und ihrer Umwelt. Kennzeichen dieser Veränderung sind etwa der Übergang von der Erwachsenentaufe zur Kindertaufe und der Abgang von der Gewaltlosigkeit, beides ungefähr zu gleicher Zeit sich vollziehend, beides die Voraussetzung dafür, daß nun ganze Völker christianisiert werden konnten. Entgegen dem Christuswort von Mt 28,19: »Geht hin in alle Welt und macht alle Völker zu meinen Jüngern und tauft sie« — wurden die Völker nicht zuerst zu Jüngern gemacht, was auch Gewaltlosigkeit impliziert hätte, sondern sie wurden getauft, ohne Jünger zu sein, und sind es denn auch bis zum heutigen Tag nicht geworden. Kurz vor Konstantin waren schon Soldaten, Offiziere und Hofbeamte Glieder der christlichen Gemeinden geworden, dadurch aber immer noch in scharfen Gegensatz zu ihrem Milieu geraten; mit Konstantin wird das mit einem Schlag anders: Die Kirche wird aus einer Angelegenheit vor allem der unteren Schichten — auch des Lumpenproletariats, der Slums von Korinth und Saloniki — zu einer Agentur der herrschenden Schichten, die sich sofort der kirchlichen Ämter bemächtigen. Dabei bleibt es für Jahrhunderte mit Nachwirkungen bis zum heutigen Tag. Diese tiefgreifende Umfunktionierung der Kirche aus einer systemtranszendenten Gruppe in eine systemstabilisierende Institution mußte die Stellung zur Gewalt ebenfalls tiefgreifend verändern. Denn die herrschenden Schichten sind es ja überall, die über die gesellschaftlichen Gewaltmittel, das Heer und die Justiz, verfügen. Wurden der Kaiser, seine Generale, seine Gouverneure Christen und blieben sie dabei Kaiser, Generale, Gouverneure, dann gab es jetzt nur zwei Möglichkeiten der christlichen

wenn man eine Geburt verhindert. *Homo est et qui est futurus.*« Man hat dabei übersehen, daß bei Tertullian ein Schluß a maiore ad minorem vorliegt, vom allgemeinen Tötungsverbot zum Abtreibungsverbot. Das Zitat wird mißbraucht, wenn es gebraucht wird von kirchlichen Sprechern, die nicht im Traume an ein allgemeines Tötungsverbot denken, sondern zu Krieg, Atomwaffen, Vietnam usw. nur allgemeine Unverbindlichkeiten stammeln; die Toleranz gegenüber dem Töten des schon geborenen Lebens und die Intoleranz gegenüber der Unterbrechung des werdenden Lebens läßt sich nur aus taktischer Anpassung und sexualpsychologisch erklären.

Reaktion auf dieses überraschende Phänomen: Entweder man verneinte die Personalunion von Kaiser und Christ als Perversion des Christentums: so die radikalen christlichen Gruppen — die Minderheitsgruppen — in der Nachfolge Tertullians, etwa die Täufergemeinden der Reformationszeit, die Mennoniten und Quäker, Tolstoi, die christlichen Pazifisten. Ich werde diese Tradition der christlichen Gewaltlosigkeit, so wichtig sie mir ist, hier nicht näher behandeln, sondern die Tradition der christlichen Gewaltbeteiligung, weil sie das christlich Schwierigere ist, dabei aber auch das christlich Übliche in den Großkirchen, und eine Tradition, die heute der Überprüfung, nicht einfach der Ablehnung, aber der Neuformulierung bedarf¹². Das also ist die andere Möglichkeit: Man bejahte diese Personalunion von Kaiser und Christ als eine neue Möglichkeit des christlichen Dienstes an den Menschen, in der noch bestehenden alten Weltzeit vor dem Anbruch des Reiches Gottes, in der Kains-Gesellschaft, in der — da wir Brüder Kains und nicht Abels sind — mit Gewalt der Gewalt gewehrt und das Recht mit Gewalt beschützt werden muß. Augustin hat dafür die grundlegende Theorie geliefert, die die Einstellung aller christlichen

¹² Dies ist die bewußt gezogene Grenze der hier vorgetragenen Überlegungen. Punkt 6 und 7 in den Schlußthesen dieses Vortrages deuten an, daß damit nicht im geringsten eine Mißachtung der von den »historischen Friedenskirchen« und heute von manchen Gruppen innerhalb und außerhalb der Großkirchen vertretenen Gewaltlosigkeitstradition verbunden ist. Sie halten die Unruhe wach, von der christliche Beteiligung am Staate, also auch am staatlichen Gewaltmonopol immer begleitet sein muß. Aber wie wichtig auch der Entwurf gewaltfreier Strategie und die Einübung in sie ist — wir alle sind in die staatlichen Gewaltsysteme eingefügt, und mit gewaltfreier Strategie, die für Einzelkonflikte ihre Bedeutung hat, ist das Problem der Mitverantwortung für die Verwaltung der gesellschaftlichen Gewaltmittel und damit auch die Beteiligung an ihr (Polizei, Justiz, Regierung, Außenpolitik!) noch nicht befriedigend gelöst (vgl. dazu meinen Artikel »Krieg und Christentum, 2. Grundsätzlich« in dritter Auflage der RGG IV, Sp. 69–72). Auch Gandhi hat bekanntlich gesagt: »Ich glaube, daß ich da, wo nur die Wahl bliebe zwischen Feigheit und Gewalt, zur Gewalt raten würde ... Dagegen glaube ich, daß Gewaltfreiheit der Gewalt unendlich überlegen ist« (Vom Geist des Mahatma. Ein Gandhi-Brevier, hg. von F. Kraus, 1957, 259). Nun handelt es sich aber nicht nur um Feigheit im Einzelkonflikt, sondern um die permanente Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und die Durchsetzung der Gesetze in einer Mangelgesellschaft »in der noch nicht erlösten Welt«: ob diese ohne »Androhung und Ausübung von Gewalt« möglich sei, und ob die Christen auf die Dauer sich von der Beteiligung daran wirklich dispensieren können. — Für gewaltfreie Strategie sei besonders auf die Arbeiten von Theodor Ebert und auf die von ihm und anderen in Verbindung mit dem Internationalen Versöhnungsbund, Deutscher Zweig, und der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft zur Betreuung der Kriegsdienstverweigerer herausgegebene Zeitschrift »gewaltfreie aktion« verwiesen; eine gute Zusammenfassung bieten die Zwölf Thesen über »Gewaltfreiheit als revolutionäres Prinzip« von Wolfgang Sternstein (Sonderdruck Junge Kirche 1971) und die Aufsätze von Heinrich Treblin in Junge Kirche 1969 bis 1971.

Großkirchen, der katholischen wie der protestantischen Kirchen, bis zum heutigen Tag in verschiedenen Variationen bestimmt. Die Beteiligung an der staatlichen Gewalt wird jetzt zur christlichen Pflicht. Der Christ darf die Gewalt nicht den Gewaltmenschen, den Nichtchristen und Gottlosen überlassen. Seinen durch den Einfluß des Geistes Christi erzeugten Abscheu gegen die Gewalt muß er, der Christ, gleichzeitig empfinden und überwinden. Er muß sich aus Liebe zu den Mitmenschen die Hände mit Gewalt schmutzig und blutig machen, und gerade so ist er der rechte Mann zur Verwaltung der gesellschaftlichen Gewaltmittel, weil sein weiterbestehender Abscheu vor der Gewalt ihn schützt vor dem Verfallen an den Geist der Gewalt, der stets versuchерisch den bedroht, der über die Gewaltmittel verfügt. Für den massivsten Einsatz von Gewalt, für den Krieg, hat Augustin seine Kriegsethik ausgearbeitet, die die Bedingungen und Grenzen angab, unter denen christlich legitime Beteiligung möglich ist. Denn nie wurde Beteiligung an staatlicher Gewalt pauschal, unbegrenzt, ohne Bedingungen von christlicher Ethik ausgesprochen; immer ging es um die Bestimmung der Bedingungen und der Grenzen. Man hat dabei immer noch die Spannung empfunden, in die man jetzt zum ursprünglichen gewaltlosen Christentum geraten war. Das zeigte sich am Versuch des Mönchstums, christliche Radikalität inmitten der Großkirche oder an ihrem Rande noch zu leben, und etwa daran, daß die Kleriker vom Waffendienst ausgeschlossen wurden (obwohl freilich Kleriker als geistliche Fürsten dann doch munter sich am Kriegsführen beteiligten)¹³.

Welche verhängnisvollen, ja korrumpernden Folgen diese Verflechtung mit der staatlichen Gewalt für die Kirche hatte — trotz der schönen und wahren Theorien von Augustin, Luther usw., die aber eben nicht wirksam genug wurden —, das zeigt die ganze Kirchengeschichte. Zur beliebigen Illustration sei eine Stelle aus den Lebenserinnerungen des großen Renaissancebildhauers Benvenuto Cellini zitiert: Er berichtet von der Belagerung Roms und der Engelsburg durch die Spanier und

¹³ Dazu vergleiche jetzt F. Prinz, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter*, 1971. Dort ist die Leidensgeschichte der aus dem vorkonstantinischen Christentum zunächst noch ganz entschieden gefolgerten Regel der Unvereinbarkeit von Waffenhandwerk und Jagd mit dem geistlichen Stande (vom Konzil von Toledo, 400, bis zu Bonifatius, 742) in der germanischen Kriegergesellschaft anschaulich (und exemplarisch!) nachzulesen. Sehr einsichtig schließt Prinz mit der Feststellung: »Die realen Herrschaftsstrukturen in der Kirche waren stärker als der religiöse Impetus.« Es zeigt sich, »wie zählebig und widerstandsfähig archaische gesellschaftliche Strukturen — in unserem Falle die Herrschaft des Adels über die Kirche — auch dem innersten Kern der christlichen Botschaft, der Friedensverkündigung gegenüber zu sein vermochten ... Die Frage nach der Wirksamkeit religiöser und sittlicher Normen kann daher nur dann aufgeworfen und befriedigend beantwortet werden, wenn zugleich die Gesellschaft mitgefragt und ausgeleuchtet wird, der sie eingeprägt werden sollen« (199f).

die Deutschen im Jahr 1527 und erzählt, wie er vor den Augen des Papstes Clemens VII. von der Mauer der Engelsburg herunter auf einen spanischen Offizier schießt; dieser wird durch die Kugel in zwei Stücke gerissen. Cellini, nun doch etwas erschüttert durch den Effekt seines Schusses, kniet vor dem Papst nieder, »und ich bat ihn, er möchte mir diesen Totschlag und die übrigen, die ich hier im Dienste der Kirche begangen hatte, vergeben. Darauf hob er die Hand und machte ein gewaltiges Kreuz über meine ganze Figur, segnete mich und verzieh mir alle Mordtaten, die ich jemals im Dienste der apostolischen Kirche verübt hatte und noch verüben würde.«

Die Theologie hat versucht, wenn auch mit unzulänglichen Mitteln, diese verhängnisvollen Folgen zu korrigieren. Zweierlei hat Luther für das staatliche Amt der Gewalt betont: 1. Eine strenge Trennung von Amt und Person: die Bergpredigt als Predigt zur Anwendung der Gewaltlosigkeit gilt da, wo es um meine persönlichen Interessen geht; wo ich aber Verantwortung für anderes menschliches Leben habe, also »im Amte« stehe, habe ich zum Schutz der Schwachen und zur Aufrechterhaltung des Rechtes keineswegs gewaltlos zu sein, sondern bin zur Anwendung von Gewalt verpflichtet. 2. Strenge Bejahung des staatlichen Gewaltmonopols: die Pflicht zur Gewalt kann sich nur auf die legalisierte Gewalt, die potestas legitima, die Obrigkeit beziehen. Gewalt für mich selbst ist mir als einzelner Bürger entzogen; nur im Konflikt mit dem Liebesgebot könnte ich zur eigenen Gewalt greifen; denn Liebe heißt mich, das staatliche Gewaltmonopol als Rechtsgarantie für alle zu bejahen.

Wer aber ist dieser »Staat«, und wem dient er? Wer sich eingehend mit den Aussagen der theologischen Ethik in Vergangenheit und Gegenwart beschäftigt hat, den muß mehr und mehr ein kräftiges Ungegnügen überkommen. Wie Marx der christlichen Theologie vorgeworfen hat, sie spreche nur vom »abstrakten Menschen«¹⁴, so bleiben auch diese Aussagen über den Staat fast durchgehend im Abstrakten. Sie sind formal, weil sie ja dazu dienen sollen, die Frage der Teilnahme des Christen an der staatlichen Gewalt (als Regierende wie als Regierte) in jedweder Staate mit jedweder Staatsform zu klären. Der Staat – so erfährt man hier – existiert in seinen Organen, besonders in dem, das die oberste Entscheidungskompetenz über die Gewaltmittel und deren Anwendung hat, in der Obrigkeit. Und der Staat dient dem geordneten und friedlichen Zusammenleben seiner Bürger. Die legitima potestas erscheint hier nur, sehr verklärt, als die Dienerin aller, der Fürst als der oberste Diener des Staates, wie Friedrich II. von Preußen

¹⁴ K. Marx, Das Kapital, 1. Buch, 1. Kap., 4: »Das Christentum mit seinem Kultus des abstrakten Menschen« (93 in: Marx/Engels, Werke, Band 23 1972).

schöner gesagt hat, als er es selber wahr gemacht hat. Daraus ergab sich dann in der theologischen Ethik die obrigkeitliche Pflichtenlehre, der Fürstenspiegel. Wurden vom Fürsten diese Pflichten nicht realisiert, so lag das an seiner menschlichen Unzulänglichkeit und hob sein Amt, wie Luther eingeschränkt hat, nicht auf. Eben deshalb aber forderte gerade Luther die Christen auf, sich als Menschen, die im Kampf mit ihrer Sündhaftigkeit besondere Ausrüstung durch ihr Christsein bekommen haben, für das schwere Amt der Obrigkeit zur Verfügung zu stellen. Die Probleme der Gewalt als staatlicher Gewalt wurden hier also im wesentlichen individuell bearbeitet, im Blick auf die obrigkeitlichen Individuen und auf die Untertanen. Gegenüber dieser noch weithin herrschenden Tradition in der theologischen Ethik hilft eine vom Marxismus angeregte Gesellschaftsanalyse, die beiden Fragen — wer ist der Staat, und wozu dient er? — inhaltlich und konkret zu beantworten: Der Staat ist die Organisation je einer gegebenen Gesellschaft und dient zur Monopolisierung der Gewalt durch die herrschenden Schichten und in deren Interesse¹⁵. Die staatliche Gewalt bekommt durch diese Analyse ein Doppelgesicht. Sie dient einerseits der Aufrechterhaltung des Rechtsfriedens für alle; insofern sind alle an ihr interessiert, und der Jünger Jesu, der sich an ihr beteiligt, dient in Erfüllung seiner Liebespflicht dem Interesse aller, besonders auch dem Schutz des Schwachen. Die staatliche Gewalt dient aber zugleich auch der Erhaltung des bestehenden Privilegiensystems; das herrschende Recht ist das Recht der Herrschenden, die mit ihm ihre Privilegien sichern und das Recht gegen eine radikale Änderung zugunsten der Unterprivilegierten einsetzen. Dieses Doppelgesicht der staatlichen Gewalt und des staatlichen Rechts gibt dann auch der theologischen Theorie von Augustin und allen darauf aufbauenden Theorien über Luther und Melanchthon bis zu Barmen und bis heute ein Doppelgesicht. Einerseits haben diese Theorien ihr Recht als Anweisung für die Christen, auch das staatliche Leben als Bereich unter dem Herrschaftsanspruch Gottes, als Dienstbereich des Christen zu verstehen, und leiten an zu einer verantwortlichen Beteiligung an staatlicher Gewalt als Regierende und Regierte. Andererseits aber funktionierten und funktionieren diese Theorien als ideologische Konstruktion zur Rechtfertigung

¹⁵ Kommunistisches Manifest, 2. Kap.: »Die politische Gewalt im eigentlichen Sinn ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer andern« (Reclam 8323, 47). 1. Kap. »Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet« (ebd. 25). K. Marx, Das Kapital, 1972, I, 249: »Es findet also (scil. zwischen dem Rechte des Kapitalisten als Käufer und dem Rechte des Arbeiters als Verkäufer von Arbeitskraft) eine Antonomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch das Gesetz des Warenaustauschs besiegt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.«

gung der Integration des einmal gesellschaftstranszendent gewesenen Christentums in die bestehende Klassengesellschaft, zusätzlich auch zur Erhaltung der Interessenpositionen der Kirche. Die so am Staat teilnehmende Kirche war, was von den Theologen weitgehend übersehen wurde, die an die Klassengesellschaft angepaßte Kirche. Aus einem revolutionären, gesellschaftstranszendenten Christentum wurde bestenfalls ein reformistisches Christentum. Die Lehre von der christlichen Pflicht zur Teilnahme am staatlichen Gewaltmonopol und zu dessen Respektierung wurde damit zur einseitigen theologischen Legitimierung der Klassengesellschaft; denn die legitima potestas, die hier theologisch bejaht wurde, war und ist bis heute Klassenpotestas¹⁶. Einerseits wurden nun die Weisungen Jesu für das Leben der Jünger, z.B. in der Bergpredigt, entschärft, relativiert, nur noch für die Situationen des persönlichen Lebens geltend gemacht; andererseits machte man die vom Apostel Paulus in bestimmter historischer Situation gegebene Weisung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit (Röm 13) zu einem absoluten antirevolutionären Prinzip für alle Zeiten und Situationen. Was von Augustin als Bremse gedacht war — die Christen sollten dazu beitragen, die staatliche, besonders die kriegerische, Gewalt zu bremsen, zu domestizieren und zu humanisieren —, das wurde nun mehr und mehr zur religiösen Gewissensbindung der Christen, die Kriege und Polizeimaßnahmen ihrer Regierungen bedenkenlos mitzumachen. Ein katholischer Moraltheologe stellte vor einigen Jahren fest, wenn man die kirchlichen Bestimmungen und Kriterien über den »gerechten Krieg« ernst nähme, dann könne man die wirklich und ganz gerechten Kriege in der europäischen Geschichte an den Fingern herzählen. Was ist dann mit den übrigen vielen Dutzenden von Kriegen in der europäischen Geschichte? Bei allen andern, also »ungerechten Kriegen«, haben die Großkirchen ihren Gliedern das Gewissen nicht zum Nicht-mitmachen, sondern zum Mitmachen gebunden, und heute stehen überall Millionen getaufter Christen unter den Waffen, werden mit Militärsorge und Eiden unter Anrufung Gottes — des Gottes, der seinen Gewaltverzicht zum Inhalt seines Evangeliums gemacht hat — gebunden, Vietnam in die Steinzeit zurückzubombardieren, atomare, chemische, bakteriologische Massenvernichtungsmittel herzustellen und bereitzuhalten und im Falle des Falles anzuwenden, jetzt auch noch meteoro-

¹⁶ H. J. Iwand kam in seinen Gedanken zur politischen Ethik aus den Erfahrungen des Hitlersystems auf die Spur dieses Doppelgesichtes, wenn er die christliche Staatsethik am »Ende einer Epoche« sah und es für nötig hielt, aus der christlichen Lehrtradition diejenigen Momente hervorzuheben, die die Möglichkeit geben, »zwischen Staat und Staat« zu unterscheiden; sie liegen in der Definition des Staates als der »Macht, die dem Rechte dient« (Zur theologischen Begründung des Widerstandes gegen die Staatsgewalt, in: Nachgelassene Werke II, 230—242).

logische Kriegsführung mit ihren unabsehbaren Folgen. Die Kirchen gestehen längst ein, daß darauf die alten Bestimmungen des gerechten Krieges nicht mehr anwendbar sind, daß dies alles also bellum injustum, ungerechter, vor Gott in keiner Weise zu verantwortender Krieg ist; aber sie sind unfähig, daraus die Konsequenzen zu ziehen, weil sie selbst eingebunden sind in die bestehende Gesellschaft (man vergleiche dazu etwa die Verhandlungen auf dem zweiten vatikanischen Konzil über die Frage einer kirchlichen Achtung der Atomwaffen), weil sie diese Gesellschaft nicht mehr in Frage stellen, sondern nur noch bestätigen.

Nun konnte doch — wenn es sich tatsächlich bis zum heutigen Tag um eine Privilegiengesellschaft handelt und staatliche Gewalt und staatliches Recht dieses Doppelgesicht hat, einerseits für alle dazusein zum Nutzen aller, anderseits aber zur Erhaltung der Klassengesellschaft zu dienen — der Eintritt der christlichen Gemeinde in die Verwaltung der staatlichen Gewaltmittel, wenn er in Treue zum ursprünglichen Christentum, in Identität mit ihm, im Gehorsam gegen die Predigt Jesu, freilich in einer sehr neuen, merkwürdigen, nämlich an Gewalt sich beteiligenden Gestalt geschah, nur von einem bestimmten Ziel her gerechtfertigt und verantwortet werden: dem Ziele, es mit der Klassengesellschaft und dem Klasseninteresse an der Verwaltung der Gewalt nicht so zu lassen, wie es ist, vielmehr diese zu ändern, also um es deutlich zu sagen, von einem sozial-revolutionären Ziele her. Dies ist verhindert worden durch eine rein innerliche oder jenseitige Ansicht von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, wodurch man dann die irdischen Verhältnisse als grundsätzlich unveränderbare einfach hinnahm, so daß der Eintritt der Christen in die staatliche Mitverantwortung zu einem ziellosen Eintritt geworden ist¹⁷ und die radikale Infragestellung, die Transzendierung des alten Weltzeitalters der Gewaltgesellschaft durch das neue Leben des Christseins nicht mehr praktiziert worden ist.

¹⁷ Überwindung des Klassen-Gewalt-Systems als Ziel christlicher Beteiligung am politischen Leben wird dann kurzerhand als »utopisch« abgeschoben. Als ein Beispiel unter zahllosen sei Ernst Fuchs angeführt: »Manche proklamieren ... als Zukunft ein Leben ohne Gewalt, ein Leben des Gewaltverzichts, das des Menschen Würde und Daseinsrecht zur Geltung bringt. Was sich dabei zu ändern hätte, ist die Gesellschaft selbst, weil sie eine Gesellschaft ohne Gewaltausübung werden müßte.« So weit, so gut; dies nennt Fuchs aber »utopisch«, »weil es übersieht, daß wir alle ... von einer Arbeitsteilung leben, die ... ohne Gewalt nicht durchführbar ist« (Marburger Hermeneutik, 1968, 210). Hier fängt das Problem aber erst an: Mit Gewalt muß nicht jede gesellschaftliche Arbeitsteilung durchgesetzt werden, sondern allein diejenige, die einen großen Teil der Bevölkerung zu einer Arbeitsweise verurteilt, die »des Menschen Würde und Daseinsrecht« nicht »zur Geltung bringt«.

Wie aber sieht es aus, wenn dieses Ziel dabei im Bewußtsein bleibt? Damit komme ich zur Frage der revolutionären Gewalt¹⁸. Es schwindet dann nämlich der Vorrang der Erhaltung der bestehenden legitima potestas, der bestehenden Staatsstruktur, als Aufgabe der politischen Beteiligung des Christen. Je nach Situation gibt es sowohl die Möglichkeit, daß Gewaltverwaltung den bisherigen Machthabern entrissen werden muß, als auch die Möglichkeit, an der Gewaltverwaltung sich zu beteiligen in Kooperation mit den herrschenden Schichten und unter den Bedingungen, die diese herrschenden Schichten geschaffen haben. Aber christlich legitim ist das Letztere nur dann, wenn es geschieht mit dem Ziel, diese von den herrschenden Schichten geschaffenen Bedingungen zu überwinden, also die herrschenden Schichten zu entmachten, die gesellschaftliche Gewalt im Interesse aller zu verwalten, d.h. aber in der Mangelgesellschaft, in der wir immer noch leben, Gewalt für die gleichmäßige Nießung des Sozialproduktes und für die Einschaltung aller in die Gesellschaftsgestaltung zu verwenden, und nicht mehr wie bisher für die Erhaltung der ungleichmäßigen Nießung des Sozialprodukts und für die Ausschaltung der Benachteiligten von der gleichberechtigten Mitgestaltung der Gesellschaft, also mit dem Ziel, aus dem Staat das real zu machen, was er nach den herrschenden Staatsideologien mit seinem Gewaltmonopol zu sein beansprucht, nämlich Verwaltung der Gewalt durch alle für alle in der klassenlosen Gesellschaft. Ist dem Christen aufgetragen, seinen Abscheu gegen die Gewalt gleichzeitig zu bewahren und zu überwinden und sich mit Gewalt die Hände schmutzig zu machen, dann ist es eine offene Frage, wie er dem dabei gesetzten Ziel am besten dient: ob mit den Mitteln der Gewalt von oben — oder mit Gewalt von unten. Bei uns in Deutschland, dem Lande, das, wie der junge Marx einmal sagte, an den Revolutionen immer nur am Tage ihrer Beerdigung teilnimmt, ist »Revolution« ein Schreckwort ebenso wie das Wort »radikal«, ganz anders als in den romanischen und angelsächsischen Ländern. Darum ist es bei uns zulande sehr nötig, klar zu machen:

1. Gewalt gehört nicht zum Wesen von Revolution. Sie ist, um es mit scholastischem Begriff zu sagen, ein akzidentielles, nicht ein sub-

¹⁸ Vgl. dazu den in Anmerkung 6 genannten Aufsatz von Th. Strohm. — Ich fasse hier Überlegungen zusammen, die ich in den letzten Jahren an verschiedenen Stellen entwickelt habe: Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft (in: Diskussion zur Theologie der Revolution, hg. von Feil/Weth, 1969, 41—64); Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter (in: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt, hg. von E. Wilkens, 1968, 69—98); Die reichen Christen und der arme Lazarus, 1968; Zur Anthropologie des Friedens (in: Junge Kirche 31 (1970), 255—266); Sozialismus und Revolution (in: Junge Kirche 31 (1970), 431—437).

stantielles Moment. Das Wesen von Revolution besteht in dem radikalen Unterschied der gesellschaftlichen Verhältnisse zwischen dem prärevolutionären und dem postrevolutionären Zustand. Revolutionen können friedlich, unblutig, parlamentarisch, können auf die verschiedenste Weise vor sich gehen, entscheidend ist der qualitative Unterschied zwischen dem Vorher und dem Nachher.

2. Die legitima potestas, die bestehende Staatsmacht, bedarf — das haben wir ja nun endlich nach schweren Mühen und nach zähen Widerständen in den Großkirchen überall eingesehen — der Kontrolle von unten. Diese Grundforderung der Demokratie, heute nötiger denn je, ist noch in keinem Lande der Erde in Ost und West wirklich und ausreichend realisiert worden. Da die Kirchen selbst, im Unterschied zur Urgemeinde, mehr oder weniger hierarchisch aufgebaut sind, waren sie immer mehr daran interessiert, daß der »Pöbel«, wie Luther leider zu sagen pflegte, unter Kontrolle gehalten wird, als daß die Machteliten unter Kontrolle gehalten werden, die Obrigkeit, die doch — wie die Geschichte lehrt — mindestens ebenso aus Pöbel bestehen, wenn auch aus feiner erzogenem. Der konservative Denker des 19. Jahrhunderts Jakob Burckhardt sagte bekanntlich: »Alle Macht korrumpt, absolute Macht korrumpt absolut«, und Lord Acton, der große englische Historiker, der dieses Wort einmal zitiert, fügt hinzu: »Darum sind die Mächtigsten die Korrumpiertesten«; Königin Elisabeth I. z.B. habe mehr Übel und Leid verursacht als sämtliche Diebe und Mörder ihres Königreiches.

Heute aber befinden sich ungeheure Gewaltmittel in der Hand der Staatsspitzen, deren Entscheidungen möglicherweise viel verheerendere Auswirkungen haben als die Lumpigkeit früherer Fürsten. Die Befehlsapparatur und deren religiös-ideologische Verklärung und Indoctrinierung, im Westen christlich und im Osten kommunistisch, erzeugt eine blinde Gefügigkeit der Untergebenen einschließlich der eifrig darauf los erfindenden Wissenschaftler und Techniker. Diese Befehlsapparatur ist fähig, ganze Völker auszulöschen. Hier ist höchstes Mißtrauen der Bevölkerungsmassen gegen ihre Staatsführung dringendes Gebot¹⁹. Es darf nicht mehr einseitig Gehorsam gegen die Obrigkeit eingeschärft werden, wenn nicht großes Unheil entstehen

¹⁹ Mißtrauen gegen die mit der Regierung Beauftragten hat schon Thomas Jefferson als demokratische Pflicht eingeschärft: »Es wäre eine gefährliche Täuschung, wenn das Vertrauen in die Männer unserer Wahl unsere Befürchtungen um die Sicherheit unserer Rechte zum Schweigen bringen würde. Vertrauen ist allenthalben der Erzeuger des Despotismus. Eine freie Regierung ist auf Argwohn, nicht auf Vertrauen gegründet. Argwohn und nicht Vertrauen schreibt begrenzte Regierungen vor, um jene zu binden, denen wir Macht anvertrauen müssen. Unsere Verfassung hat deshalb die Grenzen festgelegt, bis zu denen — und nicht weiter! — unser Vertrauen gehen darf. In den Fragen der Macht soll also nicht mehr von dem Vertrauen auf einen

soll. Die formale parlamentarische Demokratie, bei der das wählende Volk alle vier Jahre mit der Stimme zugleich seine Kontrolle abgibt, genügt dafür nicht mehr. Methoden demokratischer Machtkontrolle sind heute in der Zeit mächtiger Konterrevolutionen in Ost und West überall im Rückgang — und gerade sie müssen weiterentwickelt werden. Seit Hitler und Stalin ist realistisch damit zu rechnen, daß nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in unseren hochentwickelten Industriestaaten politisch getarnte Gangsterbanden sich in den Besitz des unermesslichen gesellschaftlichen Gewaltpotentials setzen, in wörtlicher Erfüllung von Augustins hellsichtigem Wort, bei vielen Regierungen handle es sich nur um Räuberbanden. Auch Menschen, die privat keines Verbrechens fähig wären, werden an der Macht zu white-collar-Verbrechern, wie es die Pentagonpapiere der Welt, die das trotz der Aufklärungsbemühungen der amerikanischen Protestbewegung nicht hat wahrhaben wollen, zu ihrem Entsetzen gezeigt haben: Eine kleine Gruppe von, wie man in den USA sagt, WASPP (White Anglo-Saxon Protestant People), führenden Leuten der Demokratischen Partei, meist protestantisch, hoch gebildet, begütert, also wirtschaftlich unabhängig, zivlistisch, liberal, progressiv, Befürworter eines aufgeklärten, vermenschlichten und reformierten Kapitalismus, also genau der Typ, auf den protestantische Sozialethik seit Jahrzehnten hingearbeitet hat, diese kleine Gruppe inszenierte eines der fürchterlichsten Verbrechen des 20. Jahrhunderts, den Vietnamkrieg, den Kolonialkrieg gegen ein freiheitswilliges Volk von den Franzosen übernehmend, zynisch, heuchlerisch und zugleich verblendet, unfähig, sowohl die Realitäten zu erkennen als auch nur die Motive des eigenen Handelns zu durchschauen, in brutaler Nichtachtung der Rechte anderer Menschen und Völker, rassistisch eine Reihe von dem Volke verhafteten Diktaturen aufrechterhaltend, die mühsam errungenen internationalen Regeln zur Domestizierung des Krieges bewußt und gänzlich außer Kraft setzend zugunsten ungehemmter Kriegsführung. Wenn heute die Gewaltdiskussion bei uns gerade in den letzten Jahren und Monaten immer wieder hervorgerufen wird durch Erschrecken über die Zunahme von Gewaltverbrechern und Bombenlegern, die sich selber zu Guerillas ernennen, dann ist daran, scheint mir, zweierlei bemerkenswert:

1. Das groteske Mißverhältnis der Proportionen: diese einzelnen Gewalttaten erwecken den Ruf nach mehr Sicherheit — ein Zeichen,

Menschen die Rede sein, sondern es soll vom Unheil abgehalten werden durch die Ketten der Verfassung.« Ebenso sagt der konservative Edmund Burke, daß »Vertrauen von allen öffentlichen Tugenden die gefährlichste, ... Mißtrauen von allen öffentlichen Lastern das bei weitem erträglichste sei« (zitiert nach Chr. Graf von Krockow, Nationalismus als deutsches Problem, 1970, 89).

daß die Menschen meinen, sicher zu sein, wenn diese paar Bombenleger eingesperrt sind. Die Fixierung auf die paar einzelnen Gewalttäter lenkt ab von der millionenfachen Bedrohung und Unsicherheit, unter der wir leben; sie verstellt den Blick für die ungeheuerliche Gewalt, über die die großen Befehlsapparaturen verfügen. Es wird uns von diesen Apparaturen eingeredet, sie seien zu unserer Sicherheit nötig, in Wirklichkeit droht uns von ihnen größere Gefahr als von allen sogenannten Stadtguerillas, wieviel Schaden diese auch anrichten mögen. Der größte Schaden, den sie mit sich bringen, besteht darin, daß sie zur Ablenkung dienen, damit die verschreckte Bevölkerung nicht erkennt, daß die erste Forderung, die sie heute an eine Außenpolitik stellen muß, die der Entspannung, der Abrüstung, der Abschaffung der ABC-Waffen, der internationalen Kontrolle der militärtechnologischen Entwicklung sein muß, und die erste innenpolitische Forderung die der demokratischen Kontrolle der Machtpositionen, die sich auch in der Bundesrepublik immer mehr der Kontrolle entziehen, also des sich verselbständigenen militärisch-industriellen Komplexes, und zwar eine bessere Kontrolle, als sie unser Grundgesetz noch ermöglicht.

2. Das erbärmliche Niveau, auf das die Gewaltdiskussion in der Bundesrepublik dank der gezielt hochgesteigerten Entrüstung über die Bombenleger herabgesunken ist, zeigt sich daran, daß schon die Frage nach den wahren Ursachen dieses Phänomens als Ausdruck von Sympathie denunziert wird. *Rerum cognoscere causas* — die Gründe der Dinge erkennen —, das ist immer noch eine unentbehrliche Tugend für Wissenschaft und Demokratie. Ein einst liberaler Bundesinnenminister hat unter dem Beifall einer mit dem Namen »christlich« sich schmückenden Opposition seine Entrüstung kundgetan über »jene, die für alles eine Erklärung suchen«. Wenn wir keine Erklärung mehr suchen für die Tatsache, daß junge, vielversprechende Menschen unter uns auf Wahnsinn verfallen²⁰, wenn wir nicht mehr nach den Ursachen fragen, warum inmitten äußerer politischer Ruhe bei gutem finanziel-

²⁰ Der zwanzigjährige Georg Büchner schreibt am 5. 4. 1833 an seine Familie: »Man wirft den jungen Leuten den Gebrauch von Gewalt vor. Sind wir denn aber nicht in einem ewigen Gewaltzustand? Weil wir im Kerker geboren und großgezogen sind, merken wir nicht mehr, daß wir im Loch stecken mit angeschmiedeten Händen und Füßen und einem Knebel im Munde. Was nennt Ihr denn gesetzlichen Zustand? Ein Gesetz, das die große Masse der Staatsbürger zum frönen Vieh macht, um die unnatürlichen Bedürfnisse einer unbedeutenden und verdorbenen Minderzahl zu befriedigen? Und dies Gesetz, unterstützt durch eine rohe Militärgewalt und durch die dumme Pfiffigkeit seiner Agenten, dies Gesetz ist eine ewige, rohe Gewalt, angestan dem Recht und der gesunden Vernunft, und ich werde mit Mund und Hand dagegen kämpfen, wo ich kann.« Kann man im Blick auf die heutige Weltlage behaupten, solche Worte seien inzwischen gänzlich unaktuell geworden?

len Auskommen in der Psyche ungezählter Menschen die Bereitschaft zur Gewalt sich anhäuft, dann gute Nacht Demokratie! Dann gibt es nur noch einsperren und »Rübe ab«. Andere Mittel sind Hitler auch nicht eingefallen. Wo nicht mehr nach Erklärung gesucht und an den Ursachen gearbeitet wird, da ist der Totalitarismus der Gewalt unter legaler Maske aufs neue eingekehrt.

Christliche Beteiligung an staatlicher Gewalt ist darum heute nur noch zu rechtfertigen, wenn sie ihr Ziel klar im Auge hat und staatliche Gewalt nicht einfach so, wie sie ist, hinnimmt und sich in sie einfügt, also nur bei nüchternster Erkenntnis der Gefahren, die uns gerade von der — für unser Leben doch unentbehrlichen! — staatlichen Gewalt drohen, mit dem Ziel, die Verselbständigung dieser Gewalt zu verhindern, sie unter demokratische Kontrolle zu bringen, den Ursachen der Gewalt im gesellschaftlichen Leben zu Leibe zu gehen, in der Hoffnung, von daher in den Individuen wie in der Gesellschaft Dämme gegen den Griff zur Gewalt aufzubauen.

Es sei das in ein paar Schlußthesen zusammengefaßt:

1. Für christliche Beteiligung an politischer Gewalt einschließlich der tödenden Gewalt sind die Aussagen der traditionellen christlichen Ethik über Staatsgewalt und Krieg in ihrem sachlichen Gehalt — nicht in ihrer schlechten Praktizierung — ein beispielhafter Versuch zur Anleitung für die Jünger und die Gemeinde Jesu, mit ihrem Abscheu gegen Gewalt in veränderter Zeit politische Weltverantwortung wahrzunehmen, also in Erfüllung des Liebesgebotes sich an der Verwaltung der staatlichen Gewaltmittel zu beteiligen. Diese Aussagen müssen heute übersetzt werden für eine von revolutionären Veränderungen geschüttelte, vom Anwachsen der Gewalt-Technik und außerordentlichen anderen Gefahren bedrohte Weltgesellschaft.

2. Das staatliche Gewaltmonopol ist ein kostbarer zivilisatorischer Fortschritt, den wir sorgsam hüten müssen. Das ist das Wahrheitsmoment jenes Akzents auf der legitima potestas — auf der Obrigkeit — in der traditionellen christlichen Gewaltethik. Wer für gesellschaftliche Veränderungen zur Gewalt greift, solange andere Möglichkeiten offenstehen, wer überhaupt zuerst zur Gewalt greift, ohne von der den Rechtsboden verlassenden Regierungsgewalt dazu gezwungen zu sein, der treibt die Entwicklung zurück statt voran, der verrät zugleich mit seiner Hemmungslosigkeit gegenüber der Gewalt, daß er nicht mit Abscheu gegen Gewalt zur Gewalt greift, daß er also dem Gewaltgeist, der die Menschheit verdirbt, selber verfallen ist.

3. Wegen der Furchtbarkeit heutiger Gewaltmittel, wegen der internationalen Verflechtung, wegen des Fanatismus von Bürgerkriegen sind die Kriterien für Bedingung und Begrenzung des legitimen Gewaltgebrauchs und damit für Beteiligung getaufter Christen am Gewaltgebrauch schärfer zu fassen als in der traditionellen Moraltheologie, und zwar gerade auch im Blick auf die offizielle staatliche Gewalt. Wer in Zeiten der Unruhe sofort nach dem »starken Staat« ruft oder gar nach dem »starken Mann«, der lockert die Bremse, die die staatliche Gewalt an das Recht bindet, statt sie zu festigen, der entsichert die Pistolen der Polizisten, statt sie so zu sichern, wie es heute gerade nötig wäre. Für unsere heutige Situation in der Bundesrepublik muß darum vor allem nach rechts — aber auch natürlich nach links — der Satz des polnischen Aphoristikers Stanislaus Lec eingeschärft werden: »Man kann das Lied der Freiheit nicht auf dem Instrument der Gewalt spielen.«

4. Weil die korrumpernden Versuchungen der Macht heute durch die Steigerung der Gewaltmittel enorm verstärkt sind, muß christliche Beteiligung an staatlicher Gewalt zugleich Engagement für die Ausbildung wirksamer — und nicht nur scheinbarer — demokratischer Kontrollen über die Staatsführung sein. Das bedeutet Ausdehnung der Demokratisierung auf alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens, einschließlich z.B. der Hochschulen.

5. Die bisherige Fixierung der theologischen Ethik auf die legitima potestas — also auf die Gewalt von oben — und die generelle Verurteilung der Gewalt von unten — also der revolutionären Gewalt — muß aufgegeben werden, wie es ja nun schon von Paul VI., von katholischen Bischöfen in Lateinamerika, auch von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland geschehen ist durch das Zugeständnis, daß in konkreter Situation es denkbar sei, daß ein Christ an der revolutionären Gewalt teilnimmt. Wenn es um den Sturz unerträglicher Staatsgewalt geht, dann wird dem alle Gewalt vom Zentrum seines Glaubens her verabscheuenden Christen die Beteiligung an revolutionärer Gewalt, die der pervertierten Staatsgewalt entgegentritt, näher liegen als der soldatische oder polizeiliche oder Untertanen-Gehorsam gegen eine nur ihrem Klasseninteresse dienende Obrigkeit.

6. Der christliche Abscheu gegen Gewalt, die korrumpernden Rückwirkungen, die Gewaltanwendung auf jede Bewegung hat — mag sie noch so humane Ziele haben —, und die heute so gesteigerten Risiken gewaltssamer Auseinandersetzungen machen christliche Beteiligung an phantasievoller Ausarbeitung gewaltfreier Strategien und

an dem dafür nötigen Verhalten oder der Erziehung zu dem dafür nötigen Verhalten zu einer vordringlichen politischen und christlichen Pflicht. Ich nenne dafür mit großer Anerkennung die Namen meiner beiden Berliner politologischen Kollegen, der Professoren Ossip Flechtheim und Theodor Ebert, die damit beschäftigt sind.

7. Die Existenz gewaltfreier Gruppen, die die direkte Beteiligung an der staatlichen Gewalt ablehnen und sich weder an offizieller noch an revolutionärer Gewalt beteiligen, ist dringend nötig zur Korrektur, zur Warnung vor den Versuchungen und Brutalitäten des Gewaltgeistes, zur Antizipation der gewaltlosen Gesellschaft, die das Ziel politischen Handelns sein muß. Diese Gruppen dienen der Erhaltung des urchristlichen Stachels gegen die Beteiligung an der Gewalt. Nur werden wir uns klar sein müssen: man kann nicht beides zugleich tun. Man kann nicht gleichzeitig christlicher Pazifist sein und den politischen Dienst in der Verwaltung der Gewaltmittel tun. Beide Entscheidungen sind unvollständig, beide sind christlich unbefriedigend, beide sind nötig.

8. Schuld am gewaltsaßen Zusammenstoß zwischen Unterdrückungssystemen und revolutionären Gruppen trägt vor allem die breite Masse derjenigen, die die Unterdrückung durch Mitmachen oder Dulden und schweigende Apathie erst möglich gemacht haben, die breite Masse der Bürger und häufig auch der frommen Christen. Wer, statt die friedliche Revolution zu betreiben, nichts tut, der ist der Hauptshuldige daran, daß die Herrschenden dem unblutigen Druck nicht weichen, daß vielmehr ihre Gewalt die Gegengewalt der Unterdrückten hervorruft.

9. In unserer bundesrepublikanischen Situation ist die bürgerliche, parlamentarische Demokratie, dh. die Möglichkeit gewaltfreier Opposition und gewaltfreier Massenbewegungen mit dem Ziele des Abbaus von Klassenherrschaft, bei all ihren Unzulänglichkeiten als eine wichtige Errungenschaft nach der Hitlerzeit zu schätzen, auszuschöpfen, zu hüten und zu verteidigen von denen, die von ihrem Ursprung her dem Ziele einer möglichst herrschafts- und gewaltfreien Gesellschaft verpflichtet sind, also von den Christen und den Sozialisten.

KARL HERBERT

POLITISIERUNG DER KIRCHE? *Zu den Hintergründen der Antirassismus-Debatte*

»Ich muß dies in aller brüderlichen Liebe sagen, daß in der ganzen Welt — und ich bin seit fast 25 Jahren herumgereist — das einzige Volk . . ., das einen Rekord, in der Rassenfrage recht selbstgefällig gewesen zu sein, zu halten scheint, das deutsche Volk und die Missionsgesellschaften gewesen sind.«

So Philip A. Potter vor dem Deutschen Evangelischen Missionstag Berlin im September 1970 nach den Arnoldshainer Beschlüssen des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates (ÖR)¹. Wenn dieses Urteil zutrifft — und es ist ja von einem anerkannt kompetenten Beobachter ausgesprochen —, dann war es nicht zufällig, daß der Antirassismus-Beschluß des ÖR gerade in den deutschen Kirchen die heftigsten Reaktionen ausgelöst hat. Sicher nicht deshalb, weil man in bewußter Selbstgefälligkeit auf eigenen Vorurteilen bestehen wollte. Sondern wohl vielmehr darum, weil hier offenbar die überkommene theologische Tradition am empfindlichsten getroffen war. So dürfte es sich lohnen, den Gründen für den scharfen Widerspruch und den noch immer offenen Fragen noch einmal nachzugehen. Denn so gewiß die Debatte nach den Klärungen der Zentralausschusssitzung des ÖR von Addis Abeba im Januar 1971 in der Ökumene im wesentlichen ihren Abschluß gefunden hat, deuten doch einzelne Äußerungen immer wieder einmal darauf hin, daß die Gesamtproblematik nicht wirklich durchgestanden und keineswegs erledigt ist.

Um welche Fragen geht es? Der Einspruch ist in besonders pointierter Weise in einem Kommuniqué des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes vom 5. 11. 1970 formuliert:

»Mit diesem Programm, in dem die ›Theologie der Revolution‹ praktisch zum Durchbruch komme, verzichte die Kirche geradezu auf ihre spezifische Vermittlerrolle, und der Ökumenische Rat begebe sich mit diesem Übergang zur unmittelbaren Aktion auf den Weg einer politisierenden Christenheit, die dem Machtdenken verfalle.«²

Hier scheinen alle wesentlichen Punkte der Kritik zusammengefaßt: Politisierende Kirche, Verfehlten ihres eigentlichen Auftrags, Übernahme der Theologie der Revolution, Hingabe an ein Machtdenken

¹ Anti-Rassismus Programm der Ökumene, epd-Dokumentation, Bd. 5, 1971, 195.

² Ebd. 124.

und dh. nach dem weiteren Text Preisgabe des Prinzips der Gewaltlosigkeit. Die hier genannten Stichworte scheinen mir die Kontroverspunkte zutreffend wiederzugeben, auch wenn in der Debatte selbst überwiegend vom Problem der Gewalt die Rede war. Jedoch wurde vom OR her mehrfach darauf hingewiesen, daß diese Frage zu Unrecht derart in den Vordergrund gerückt wurde, daß die Fragestellung weit umfassender sei und das Gewaltproblem auch nicht allein im vorliegenden Zusammenhang beantwortet werden könne.

Wir gehen im folgenden den genannten vier Fragenkreisen entlang, auch wenn sie nicht klar voneinander zu scheiden sind, sondern sich vielfach überschneiden.

I. Politisierende oder politisch verantwortliche Christenheit

Die zitierte Äußerung über den »Weg einer politisierenden Christenheit« läßt erkennen, daß in der Grundfrage: Evangelium und Politik ein offensichtlicher Dissensus besteht, der mit dem Antirassismus-Programm wieder einmal neu signalisiert wurde. Es ist nicht nur kennzeichnend für die Notgemeinschaft evangelischer Deutscher und die mit ihr darin übereinstimmende Bekenntnisgemeinschaft und Kirchlichen Sammlungen, wenn vor der Politisierung der Kirche als ihrer entscheidenden Verirrung gewarnt wird. Jan Lochman hat die Situation zweifellos richtig wiedergegeben:

»Ein Gespenst geht umher in unseren Gemeinden, theologischen Hochschulen und im kirchlich interessierten Blätterwald: die Gefahr einer verpolitisierten Theologie und Kirche. Das Stichwort ‚politische Theologie‘ gehört zu den am heißesten diskutierten und umstrittenen theologischen Themen. Konkrete Stellungnahmen ökumenischer Gremien rufen Auseinandersetzungen hervor, die über das übliche Maß an Interesse, welches kirchlichen Stimmen heute in der Öffentlichkeit geschenkt wird, weit hinausgehen (am stärksten wohl konkrete Aspekte des ökumenischen Programms gegen Rassismus). Und der ganze Trend zeitgenössischer Theologie und Ökumene, sich engagiert auf das politische Gebiet zu wagen, provoziert heftige Reaktionen.«³

So gewiß auch Lochman davor warnt, dem Zeitgeist zu verfallen, und so wenig er die Tendenz mancher jungen Theologen verkennt, aus der Sache der Theologie in politischen Aktivismus auszuweichen, so gilt es für ihn dennoch, dem Ruf »zur ‚politischen Abstinenz‘ der Christen, zum Verzicht auf ‚politische Theologie‘ und ‚politischen Gottesdienst‘ . . . kritisch zu widerstehen. Ein solcher Ruf ist wirklichkeitsfremd und theologisch unbegründet. *Es gibt keine unpolitische Theologie und es gibt keine unpolitische Kirche.*« Denn:

³ J. M. Lochman, Perspektiven politischer Theologie, Polis 42, 1971, 7.

»Das Christentum ist von Hause aus eine ›politische Religion‹. Dieses Stichwort ist bestimmt zweideutig. Was ich damit meine, ist die Tatsache, daß sich der biblische Glaube energisch mit Geschichte und Gesellschaft befaßt. Darin liegt die Einzigartigkeit der Bibel im Vergleich zu antiken Mythologien. Das Wort Gottes hat eine klare und unabtrennbare politische Dimension.«⁴

Bekennt sich also Lochman zu einer politischen Theologie oder bezeichnet sich Jürgen Moltmann als politischen Theologen⁵, so ist doch zu fragen, ob von Politisierung gesprochen werden darf. Denn bei ihnen ebenso wie etwa bei Helmut Gollwitzer ist festzustellen, daß politisches Engagement in der Christusbotschaft selbst begründet ist, daß dieses Engagement nicht als Einschwenken in politische Trends, sondern als Einbringen bestimmter Aspekte von der christlichen Botschaft her verstanden werden will. Schon die Denkschrift der EKD »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« (1970) hat zu dem Argument, Aufgabe der Kirche sei doch »die Predigt des reinen Evangeliums«, festgestellt: »Diese Argumentation ... verkennt, daß die Predigt des Evangeliums die Welt verändert und zur Nachfolge auch im Bereich des mitmenschlichen Zusammenlebens aufruft.«⁶

Nun wird freilich kaum ein noch so radikaler Theologe zum Einständnis jener inkriminierten Politisierung bereit sein, sondern vielmehr für sich »Impulse der Sache Jesu im weitesten Sinne«⁷ in Anspruch nehmen. Gibt es Kriterien für ein legitimes politisches Engagement von Theologie und Kirche? Ein Dreifaches dürfte hier zu nennen sein.

Zum ersten müßte die Beziehung zwischen christlicher Botschaft und politischer Entscheidung aufgewiesen werden, wobei als selbstverständlich vorauszusetzen ist, daß es sich nicht um ein buchstäbliches Übertragen alttestamentlicher oder urchristlicher Sachverhalte in die jeweilige Gegenwart handeln kann, sondern nur um ihre rechte Interpretation. Wolfhart Pannenberg hat festgestellt, »daß der Anbruch der alle Lebensbereiche betreffenden Gottesherrschaft in Jesu eigener Verkündigung keinen ausgeprägt politischen Akzent trug«; dennoch brauchte das häufig zitierte johanneische Jesuswort »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« keineswegs das zu bedeuten, als was es verstanden wurde und wie es gewirkt hat, nämlich als »gänzliche und allgemeine Neutralität der von ihm verkündigten Gottesherrschaft gegenüber aller politischen Problematik«. Die Distanzierung Jesu vom poli-

⁴ AaO. 11 und 13.

⁵ J. Moltmann, Fellowship in einer geteilten Welt. Referat vor dem Zentralausschuß des ÖR in Utrecht, August 1972, epd-Dokumentation Nr. 36/72, 31.

⁶ Ziffer 24; zitiert nach H. Schulze, Ethik im Dialog. Kommentar zur genannten Denkschrift, 1972, 61.

⁷ So Theologiestudenten als Mitglieder extremer politischer Organisationen.

tischen Messianismus der Zeloten dürfte »vor allem damit zusammenhängen, daß er das Kommen der Gottesherrschaft als Tat Gottes und nicht von menschlichen Anstrengungen erwartete, aber es hat schwerlich etwas zu tun mit einer unpolitischen Auffassung der Gottesherrschaft selbst«⁸. Berücksichtigt man die beiden spezifischen Bedingungen des urchristlichen Zeitalters, nämlich »die jeder aktiven politischen Verantwortung noch ferne Untertanensituation der ersten Christen« und die urchristliche Naherwartung des Endes, angesichts dessen »für institutionelle Reformen gar keine Zeit mehr war«, »dann wird man in den allgemeinen Friedens- und Gehorsamsaufforderungen des Neuen Testaments ... in der Tat ... bereits ein Zeichen für eine grundsätzlich positive Einstellung zu gesellschaftlichen Aufgaben erblicken müssen«⁹. In gleiche Richtung trotz unterschiedlicher Argumentation im einzelnen weisen die Untersuchungen von Helmut Gollwitzer über »Die gesellschaftlichen Implikationen des Evangeliums« und Jürgen Moltmann über »Die politische Relevanz der christlichen Hoffnung«¹⁰, auch wenn dies hier nicht ausgeführt werden kann.

Aber auch unabhängig davon, inwieweit diese Thesen einer »politischen Theologie« anerkannt werden, ist festzustellen, daß zu unserem speziellen Thema des Rassismus die Notwendigkeit eines christlichen Engagements kaum bestritten wird. Die Nötigung des christlichen Glaubens, das Rassendenken zu bekämpfen, liegt auf der Hand. So heißt es selbst in einer »Erklärung des Theologischen Konvents der bibel- und bekenntnisgebundenen Gruppen vom 6./7. Oktober 1970«:

»Unsere Aufgabe als Kirche angesichts der erschreckend zunehmenden Rassenspannungen ist es, sich für die Achtung der gottgegebenen Würde eines jeden Menschen einzusetzen, mutig und leidenschaftlich für die Gerechtigkeit einzutreten und in der Kraft des für uns Gekreuzigten Versöhnung zu stifteten und Haß zu überwinden.«¹¹

Freilich, das letztere ist nach Meinung der Verfasser, auch nach der zitierten Äußerung aus dem Deutschen lutherischen Nationalkomitee durch den ÖR mit seinem »Übergang zur unmittelbaren Aktion« verletzt. Es bliebe jedoch nachzuweisen, inwiefern — einmal abgesehen von den besonderen Aspekten, auf die noch zurückzukommen sein wird — durch eine unmittelbare Aktion zur Gewährung humanitärer Hilfe an rassistisch unterdrückte und den Rassismus bekämpfende Gruppen eine illegitime Politisierung erfolgt sein soll.

⁸ W. Pannenberg, Geschichtstatsachen und christliche Ethik, in: H. Peukert (Hg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, 1969, 233.

⁹ AaO. 237.

¹⁰ Beides in: K. Herbert (Hg.), Christliche Freiheit — im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute. Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, 1972, 141ff u. 153ff.

¹¹ epd-Dokumentation, Bd. 5, 88.

Zum zweiten dürfte für die Legitimität politischen Engagements von Kirche und Christen kennzeichnend sein, daß auch bei notwendiger Zusammenarbeit mit politischen Gruppen kritische Freiheit des Christen gewahrt bleibt. Hierzu Helmut Gollwitzer:

»Jede politische Bewegung steht in der Gefahr, sich selbst absolut zu setzen, als sei sie im Besitz der Wahrheit, und von ihren Anhängern bedingungsloses Mitmachen zu verlangen. Der mit Christus Verbundene steht durch das Hören auf Gottes überlegenes Wort allen menschlichen Worten, Führern und Programmen frei und kritisch gegenüber. Er bringt in die politische Bewegung den Respekt vor der Freiheit des einzelnen Gewissens ein und kämpft für die Respektierung dieser Freiheit, zugleich für die Bereitschaft, nach dem Wahrheitsmoment auf der Gegenseite zu fragen und sich dadurch korrigieren zu lassen.«¹²

Insbesondere evangelische Studentengemeinden, aber auch manche christlichen Jugend- oder Aktionsgruppen, in ihrer unbegrenzten Bereitschaft zu Kooperation und Solidarität mit politisch Engagierten mußten sich in diesen Jahren fragen lassen, ob für sie kritische Freiheit gegenüber Zielen und Methoden bestimmter politischer Bewegungen überhaupt noch diskutabel sei und nicht vielmehr die Übereinstimmung in der Kritik an der bestehenden Gesellschaft und der Wille zu ihrer radikalen Veränderung alle anderen Fragen beiseite rücken¹³. Hier muß es sich erweisen, ob ein eigener Beitrag zu politischen Problemen geleistet werden soll oder Kirche und Christen sich politisieren und dh. vor einen fremden Wagen spannen lassen.

Was den Antirassismus-Beschluß anlangt, so sei nicht verschwiegen, daß ein Satz in den Empfehlungen des internationalen Beraterausschusses, die der Exekutivausschuß in Arnoldshain im wesentlichen unverändert übernahm, den Eindruck einer solchen Abhängigkeit von fremden Zielen erwecken konnte, wenn es da hieß: »Diese Zuwendungen sind an keinerlei Kontrolle über den Verwendungszweck gebunden; gleichzeitig jedoch verpflichten sie das Programm zur Bekämpfung des Rassismus auf den Kampf dieser Organisationen für wirtschaftliche, soziale und politische Gerechtigkeit.«¹⁴ An diesem sicher mißverständlichen Satz hat sich denn auch scharfer Widerspruch entzündet¹⁵. Aus dem Beschluß selbst ging jedoch hervor, daß der Ver-

¹² H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: E. Feil u. R. Weth (Hg.), Diskussion zur »Theologie der Revolution«, 1969^o, 42.

¹³ Hierzu W. Kratz, Wege und Grenzen christlicher Solidarität. Beitrag zu einer aktuellen Diskussion in den evangelischen Studentengemeinden, in: Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen (Anm. 10), 197–207. Ein Beispiel solcher unkritischen Solidarisierung ist die vorbehaltlose Parteinahme christlicher Studentengruppen für arabische Freischärler und ihre Aktionen gegen Israel, wobei auch neue antisemitische Akzente unübersehbar sind.

¹⁴ epd-Dokumentation, Bd. 5, 54.

¹⁵ Brief von Präsident H. Schnell an Generalsekretär Dr. Blake vom 26. 10. 70, epd-Dokumentation, Bd. 5, 115.

zicht auf Kontrolle auf der ausdrücklichen Versicherung der unterstützten Organisationen und der Feststellung beruhte: »Alle Zuwendungen sind, wie die Unterlagen eindeutig zeigen, für Projekte im Sozial-, Gesundheits- und Bildungswesen sowie für Rechtshilfemaßnahmen geplant.« Was gerade dieser Verzicht psychologisch bedeutete, macht eine Äußerung des Exekutivausschusses der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz deutlich: »Der Ausschuß begrüßt den revolutionären Wandel in der Denkweise der Geber, die bereit sind, den Menschen Vertrauen zu schenken, die radikale Maßnahmen gegen den Rassismus ergreifen«!¹⁶ Durch den zweiten Teil jenes Satzes aber wurde, wie seine spätere, weniger mißverständliche Übersetzung zeigte, nur ausgesprochen, die Zuwendungen sollten »Ausdruck dafür sein, daß das Programm zur Bekämpfung des Rassismus der Sache der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gerechtigkeit verpflichtet ist, der diese Organisationen dienen«¹⁷. Mehrfache Äußerungen aus der Genfer Zentrale wiesen bereits darauf hin, daß der OR nicht etwa alle Aktionen der gegen den Rassismus kämpfenden Gruppen bejahe, daß er aber gerade durch den Beweis des Vertrauens (Verzicht auf Kontrolle) die Möglichkeit gewonnen habe, die Bewegungen auch kritisch auf ihre Methoden zu befragen. Die Zentralausschusssitzung in Addis Abeba schließlich stellte klar, »daß die Kirchen stets auf der Seite der Befreiung der Unterdrückten und der Opfer von Gewaltmaßnahmen, die grundlegende Menschenrechte verletzen, stehen müssen ... Dennoch kann und will der ORK sich nicht vollständig mit einer politischen Bewegung identifizieren«¹⁸.

Als drittes Kennzeichen eines legitimen christlichen Engagements in politis sei der »eschatologische Vorbehalt« genannt. Hierzu noch einmal Helmut Gollwitzer:

»Weil das Reich Gottes in seiner gegenwärtigen und zukünftigen Gestalt nur durch die Kraft Gottes ... verwirklicht wird, ist es die absolute Utopie. Seine Transzendenz ist aber nicht Beziehungslosigkeit, sondern Mobilisierung zur Teilnahme an der Humanisierung der menschlichen Gesellschaft auf das Reich Gottes als der wirklich humanen Gesellschaft hin ... Auf das Reich Gottes hin¹⁹ meint nicht, daß die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Verlängerungslinie unseres Wirkens läge, als Ziel auf unser Programm gesetzt werden könnte, so daß die Menschheitsgeschichte durch Fortschritt und Evolution approximativ auf das Reich Gottes zugeinge ... Dies ist der »eschatologische Vorbehalt« für alle unsere Bemühungen.«²⁰

Praktisch wird dies bedeuten, daß der christliche Glaube gegenüber der Ideologie eines herstellbaren Paradieses auf Erden zur Nüchtern-

¹⁶ Ebd. 88.

¹⁷ epd-Dokumentation Nr. 37/72, 8; OPD 39 (1972), Nr. 26, 3.

¹⁸ epd-Dokumentation, Bd. 5, 216f.

¹⁹ H. Gollwitzer aaO. (vgl. Anm. 12) 55

heit mahnt und sich der damit verbundenen Versuchung widersetzt, den konkreten Menschen heute und hier für angeblich letzte Ziele zu opfern. Wo dieser Vorbehalt in Kraft steht, kann von Politisierung im eigentlichen Sinne nicht gesprochen werden. Freilich sei hier gleich auf die mindestens ebenso gefährliche Folgerung aus diesem Vorbehalt hingewiesen:

»Aus seiner Wahrheit ist in der Christenheit oft die falsche Konsequenz eines christlichen Konservatismus gezogen worden, der im Namen der Unverbesserbarkeit der Welt die Verbesserbarkeit der Verhältnisse bestritt, den Auftrag zum cooperator-Dei-Sein auf die Erhaltung des Bestehenden reduzierte, die Phantasie für die Zukunft lähmte und jede gesellschaftliche Utopie als ‚Schwärmertum‘ verwarf. Damit provozierte man gerade einen Messianismus, der die von der Christenheit verkündigte absolute Utopie zum Programm der menschlichen Aktion machte — eine ebenfalls falsche Konsequenz aus der richtigen Erkenntnis, daß die absolute Utopie nicht nur jenseitiger Trost, sondern die das Diesseits und die Gegenwart bestimmende Macht sein will. Aus dieser falschen Antithese gilt es herauszukommen.«²⁰

Man wird die Frage stellen müssen, ob hinter der auffälligen Distanz zu dem mit dem Antirassismus-Programm Intendierten nicht unbewußt jener traditionelle Konservatismus stand, der die gerade befürchtete und bekämpfte Gegenposition erst recht auf den Plan rufen und bestärken mußte.

Es mag bemerkenswert sein, daß in der katholischen Theologie das Problem unter einem anderen Aspekt erscheint. Hier hat Johann Baptist Metz den Begriff der »politischen Theologie« als Bezeichnung des gesellschaftskritischen Gehalts der Heilsbotschaft neu verwandt und damit eine heftige, meist ablehnende Reaktion ausgelöst, und zwar auf dem Hintergrund einer der protestantischen gerade entgegengesetzten historischen Situation. »Für die katholische Kirche in Deutschland ist die Existenz und der Anspruch einer ›politischen Theologie‹ ein neues Faktum — doppelt überraschend nach Jahren, die durch einen behutsamen Rückzug der Kirche aus vorgeschobenen politischen Positionen gekennzeichnet waren.«²¹ Dominiert im Protestantismus eher die politische Abstinenz, schreckt auf der katholischen Seite die Erfahrung eines politischen Katholizismus, den man wiederzuerleben fürchtet. Hier hat jedoch besonders nachdrücklich Karl Rahner deutlich gemacht, daß es sich um eine neue und in der derzeitigen Weltsituation unvermeidliche Fragestellung handelt. Seine Gedanken berühren sich mit denen von Helmut Gollwitzer, wenn er über die Beziehung von Eschatologie und Verantwortung des Menschen für die Zukunft sagt, »daß das christliche Verhältnis zur absoluten Zukunft, die Gott ist, seine Verantwortung für eine innerweltliche Zukunft nicht

²⁰ H. Gollwitzer aaO.

²¹ H. Maier, »Politische Theologie«?, in: Diskussion zur »politischen Theologie«, 2.

mindert oder aufhebt, sondern radikaliert, weil der Mensch diese Bereitschaft zur Offenheit für die absolute Zukunft existentiell echt nur vollziehen kann in einem zugleich positiven wie kritischen Verhältnis der Verantwortung und der Tat auf eine immer neue innerweltliche Zukunft hin.« »Gerade also die Hoffnung auf die absolute Zukunft, die wir nicht machen, verlangt von uns die geschichtliche Utopie, die kritisch die Geschichte unruhig macht und sie weitertriebt, und bringt sie auch in der gesellschaftlichen Dimension hervor.«²² Im Blick auf das Antirassismus-Programm wird man freilich auf katholischer Seite eher ein Schweigen der offiziellen Kirche feststellen müssen. Sollte dies in der eben angedeuteten, anders gearteten Situation begründet sein oder in der Tatsache, daß Rassengegensätze in der römischen Weltkirche selbst kein derartiges Problem darstellen, oder darin, daß sich das Bewußtsein für die Dringlichkeit der Frage noch nicht hat durchsetzen können? Um es auf eine Formel zu bringen, könnte man gewiß auch sagen: Die Herausforderung, die für die Kirchen des OR die Rassenfrage vornehmlich in Südafrika oder in den USA bedeutet, stellt sich der Katholischen Kirche in besonderer Weise in den sozialen Gegensätzen Lateinamerikas.

II. Politische Verantwortung – Auftrag des einzelnen oder der Kirche

In der Antirassismus-Debatte erscheint unter den Einwänden immer wieder der, die Kirche verfehle ihren eigentlichen Auftrag, wenn sie sich im Sinne der ökumenischen Aktion engagiere. Die eingangs aus dem Deutschen lutherischen Nationalkomitee zitierte Auffassung, mit einem solchen Schritt »verzichte die Kirche geradezu auf ihre spezifische Vermittlerrolle«, kehrt in ähnlicher Weise in verschiedenen Äußerungen wieder²³. Die Argumentation beschränkt sich allerdings speziell auf die Frage der Stellung zur Gewalt, wenn etwa die Generalsynode der VELKD sagt: »Wir erkennen nicht, daß es Christen geboten sein kann, das Recht des Nächsten notfalls auch mit Gewalt zu verteidigen oder zu erkämpfen . . . Die Kirche selbst aber würde durch Anwendung von Gewalt ihrem Zeugnis widersprechen und ihre Bemühungen um Versöhnung und Frieden unglaublich machen.« Einmal abgesehen davon, daß Anwendung von Gewalt durch die Kirche nicht zur Debatte stand, beruht dieses Votum, wenn ich recht

²² K. Rahner, Die Frage nach der Zukunft, ebd. 256 u. 264.

²³ So in Erklärungen des Theologischen Konvents der bibel- und bekennnisgebundenen Gruppen oder der Generalsynode der VELKD oder als offene Frage in Äußerungen der Kirchenkonferenz und des Rates der EKD, epd-Dokumentation, Bd. 5, 88, 89, 96.

sehe, auf einer Entscheidung sehr viel weitreichenderer Art, wenn die Bischofskonferenz der VELKD schon 1968 zu »Kirche und Politik« u. a. erklärte:

»Die Kirche wahrt den Frieden und die Gemeinschaft unter ihren unterschiedlich urteilenden Gliedern und Gruppen. Der einzelne Christ aber ist an sein Gewissen gebunden. Er ist der politischen Vernunft verpflichtet. Er muß aufgrund sorgfältiger Information urteilen und Partei ergreifen. Die Kirche kann ihm diese Aufgabe nicht abnehmen. Sie erinnert ihn an seine gottgegebene Verantwortung. Damit zugleich gibt sie ihn in seinen Einzelentscheidungen frei.«²⁴

Nun wird niemand die Notwendigkeit einer Unterscheidung der politischen Verantwortung des einzelnen und der Kirche erkennen wollen. Hier scheint jedoch die Überzeugung zugrundezuliegen, daß die Kirche nicht zu Sachfragen, sondern nur zu dem Wie der politischen Auseinandersetzung Stellung zu nehmen habe, daß sie hier »ihre spezifische Vermittlerrolle« zwischen den Fronten wahrzunehmen und für Sauberkeit und Fairneß im politischen Tageskampf einzutreten habe. Es bleibt die Frage, ob hier nicht der Auftrag der Kirche verkürzt und ihr Zeugnis auf einen Dienst des Ausgleichs allein beschränkt ist.

Am umfassendsten hat hier die erwähnte Denkschrift der EKD über »Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen« in Ziffer 42 den Sachverhalt zu klären versucht:

»Mitunter wird die gesellschaftliche Mitverantwortung des einzelnen Christen bejaht, die der Kirche hingegen verneint. Es ist unbestritten, daß jeder einzelne Christ als Staatsbürger gehalten ist, sich politisch zu informieren und sich bis hin zur Mitarbeit in Verbänden, Parteien oder Staatsorganen an der politischen Willensbildung zu beteiligen. Von dieser gesellschaftlichen und politischen Mitverantwortung des einzelnen Christen ist diejenige der Kirche zu unterscheiden. Dieser Unterschied ist aber keinesfalls derart, daß die Kirche ... es ausschließlich ihren Gliedern überlassen dürfte, zu gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung zu nehmen. Zwar wird sich die Kirche ihrerseits im Unterschied zum einzelnen um so mehr Zurückhaltung auferlegen, je mehr es um die Beurteilung solcher Sachverhalte geht, die keine besonderen ethischen Probleme aufwerfen. Es lassen sich aber nicht Bereiche abgrenzen, wo nur der einzelne Christ oder wo auch die Kirche zur Wahrnehmung der Mitverantwortung aufgefordert ist. Die Ansicht, daß kirchliche Äußerungen stets vor dem Bereich sogenannter Ermessensentscheidungen haltmachen müßten, würde jeden seelsorgerlichen Rat der Kirche, ja jede zeitnahe Predigt in Frage stellen. In jeder Konkretisierung des Wortes Gottes ist eine Beurteilung der zeitbedingten Sachverhalte mit einbeschlossen. Umgekehrt gibt es keine den Menschen betreffende Entscheidung in dieser Welt, die nicht unter bestimmten Umständen zum Ausdruck einer Glaubensentscheidung werden könnte.«

In Ziffer 47 ist noch hinzugefügt:

»Die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden kann ihre Glieder aber nicht zur politischen Mitverantwortung aufrufen und dann auf diesem Wege allein lassen.

²⁴ Diskussion zur »Theologie der Revolution«, 322.

Vielmehr hat sie dem vom Evangelium beanspruchten einzelnen bei der Bewährung seines Glaubens im Dienst am Menschen zu helfen.²⁵

Da es in der Rassismus-Frage um ein Problem von höchster ethischer Relevanz geht, mußte der These, daß hier nur der einzelne, nicht aber die Kirche zu konkreten Entscheidungen gefordert sei und darum auch die Unterstützung des Antirassismus-Fonds des OR nur auf dem Wege persönlicher Spenden geschehen könne, widersprochen werden. Dies hat die Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit ihrem Beschuß, dem Fonds aus Etatsmitteln eine Summe zur Verfügung zu stellen, zeichenhaft getan²⁶. Bisher ist nur die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland diesem Beispiel gefolgt.

Ergänzend sei wenigstens angedeutet, daß die Tendenz zur Individualisierung und Privatisierung der politischen Verantwortung der Christen im Zusammenhang der Auswirkungen der Zwei-Reiche-Lehre wird gesehen werden müssen, so vielschichtig dieses Problem auch ist und so sehr man Gefahr läuft, eine empfindliche Reaktion auf lutherischer Seite mit einem solchen Hinweis hervorzurufen²⁷. Es geht nicht darum, diese Lehre leichthin abzuwerten. Auch von katholischer Seite wird gegenüber früheren Versuchen einer Klerikalisierung der Welt betont: »Die Zwei-Reiche-Lehre der Reformatoren hat — jedenfalls der mittelalterlichen Ordnung gegenüber — etwas bleibend Richtiges in den Blick gehoben.«²⁸ Aber in einer neuen Situation der Privatisierung des Christlichen geht es nach Johann Baptist Metz vor allem darum, »die Ursachen für diese Privatisierung primär im kirchlichen Raum und in den Verhaltensweisen der kirchlichen Institutionen selbst zu suchen und aufzudecken«²⁹. Metz verweist dabei auf die Ausführungen Pannenbergs im gleichen Zusammenhang, wo es heißt:

»Es ist das Verdienst der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers, diesen geistlichen Charakter der Herrschaft Christi gegen alle Ausartungen klerikaler Herrschaft eingeschärfzt zu haben ... Das geschah jedoch um den Preis der Identifikation des Herrschaftsbereichs Christi mit der Kirche, so daß die politische Herrschaft nun, im Unterschied zur altkirchlichen und mittelalterlichen Reichsidee, fast ganz aus der Verklammerung mit der Herrschaft Christi, beziehungsweise der in Christus gegenwärtigen Gottesherrschaft entlassen und an der nur indirekt auf Christus und die Erlösungsordnung bezogenen Aufgabe der Erhaltung der Menschen orientiert wurde. Darüber hinaus sollte christlicher Geist wohl die Person des Christen im weltlichen Amt beeinflussen, bestimmte aber nicht das Verständnis dieses Amtes selbst.«

²⁵ AaO. (Anm. 6) 95 u. 105f.

²⁶ Näheres epd-Dokumentation, Bd. 5, 100ff.

²⁷ Vgl. die Bemerkung von Generalsekretär Blake und die Replik von Präsident Schnell darauf, epd-Dokumentation, Bd. 5, 91 u. 119.

²⁸ H. Schürmann, Der gesellschaftskritische Dienst der Kirche. Diskussion zur »politischen Theologie«, 153.

²⁹ J. B. Metz, »Politische Theologie« in der Diskussion, ebd. 297.

Pannenberg stellt abschließend fest, daß »die Beschränkung der religiösen Wahrheit auf die Privatsphäre auch für das Christentum im Grunde unerträglich« ist, und er fragt: »Gibt es Auswege aus dieser Situation, die doch das zu Bewahrende, Unaufgebare an der Trennung von Staat und Kirche respektieren?«³⁰ Könnte die Lösung in der Richtung zu suchen sein, daß, um dieses Unaufgebaren willen, die Zwei-Reiche-Lehre — nicht ihre Alternative, aber ihre Ergänzung fände in der recht verstandenen, weder zu kirchlichem Herrschaftsstreben noch zu illusionärer Weltvollendung mißbrauchten Wahrheit von der Königsherrschaft Christi? Könnte hier vielleicht legitimerweise von einer Komplementarität gesprochen werden?

III. Theologie der Revolution?

Das eingangs wiedergegebene Zitat aus dem Deutschen Nationalkomitee enthielt die gravierende Feststellung, daß in dem Antirassismus-Programm »die ‚Theologie der Revolution‘ praktisch zum Durchbruch komme«. Diese Behauptung basiert offenbar auf der mehrfachen Erklärung aus der Genfer Zentrale, dem Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus liege »die Vorstellung einer Umverteilung der Macht von den Mächtigen auf die Machtlosen zugrunde«³¹. Bis heute hat sich hartnäckig die Meinung erhalten, diese Interpretation gehe auf den Generalsekretär und seinen Stab zurück, und von ihm forderte man daher auch Klarstellung³². Genaueres Zusehen ergibt jedoch, daß diese Zielsetzung in dem entscheidenden Beschuß des Zentralausschusses im August 1969 in Canterbury bereits enthalten war:

»Wir rufen die Kirchen auf, über Wohltätigkeit, Zuwendungen und die üblichen Programme hinaus zu sachgerechtem und opferbereitem Handeln zu finden, um damit menschenwürdige und gerechte Beziehungen der Menschen untereinander zu schaffen und einen radikalen Neuaufbau der Gesellschaft voranzutreiben. Ohne daß wirtschaftliche Mittel bereitgestellt werden, um damit die Neuverteilung der politischen Macht auf ein festes Fundament zu stellen und kulturelle Eigenständigkeit sinnvoll zu machen, wird es in unserer Welt keine Gerechtigkeit geben.«³³

Neben dem Problem der Gewalt wurde das Stichwort von der Umverteilung der Macht³⁴ als schwerwiegendster Dissensus empfunden. In

³⁰ W. Pannenberg, ebd. 239f und 245f.

³¹ Generalsekretär Blake, epd-Dokumentation, Bd. 5, 87; vorher bereits B. Sjolema, ebd. 79.

³² Vgl. Brief Schnell an Blake, ebd. 117. Auch Chr. Walther (Anm. 36), 12.

³³ epd-Dokumentation, Bd. 5, 28; auch K. M. Beckmann, Rasse, Entwicklung und Revolution, Beiheft zur ÖR, Nr. 14/15, 1970, 107.

³⁴ Die Zuwendungen des Ökumenischen Rates konnten und sollten dafür freilich nur symbolischen, stimulierenden Charakter haben.

der Tat wird hier die eigentliche Intention des Antirassismus-Programms deutlich: Nicht mehr nur Caritas, sondern Eintreten für bessere Gerechtigkeit. Trotzdem wird man mit dem Urteil: »Durchbruch der Theologie der Revolution« vorsichtig sein müssen. Wie das Studium der Vorgeschichte zeigt, waren die Vorschläge für die Beschlüsse von Canterbury auf einer Studenttagung über Rassismus im Mai 1969 in Notting Hill, London, übrigens unter Vorsitz des methodistischen US-Senators McGovern, erarbeitet worden. Der letzte Satz der dort verabschiedeten Empfehlungen lautete: »Wenn alle anderen Versuche fehlschlagen, sollten der ÖRK und die Kirchen Widerstandsbewegungen, einschließlich Revolutionen, unterstützen, die das Ziel verfolgen, politische und wirtschaftliche Tyrannei, die den Rassismus erst ermöglicht, zu stürzen.«³⁵ Während der Zentralausschuß den Empfehlungen der Studenttagung im wesentlichen folgte, übernahm er gerade diesen Satz nicht. Dies mag ein Hinweis dafür sein, daß der ÖR nicht bereit war, einer Theologie der Revolution freien Raum zu geben.

Oder ist damit der wahre Tatbestand nur verschleiert? Handelt es sich in Wirklichkeit in der Forderung einer Umverteilung der Macht um »einen politischen Machtanspruch«, der voraussetzt, »daß die prinzipielle Unterscheidung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, um die sich die Reformatoren so sehr gemüht hatten, fortfällt«?³⁶ Ich meine, dazu sei folgendes zu bedenken.

Zunächst muß gesehen werden, daß die Christenheit, angestoßen nicht zuletzt durch den Kirchenkampf, dann aber weit über ihn hinausgeführt, sich in einem Lernprozeß befindet, der es ihr durch die zunehmenden Weltprobleme einerseits und durch den intensiven Austausch in der ökumenischen Gemeinschaft andererseits unmöglich gemacht hat, sich ihrer Mitverantwortung an der Schaffung gerechterer Verhältnisse zu entziehen³⁷. Trotz aller begreiflichen Fragen gilt hier, was E. C. Blake im Anschluß an die Tagung von Canterbury an die Mitgliedskirchen schrieb:

»Haben wir unser Streben nach der Einheit der Kirche und dem uns gestellten Ziel — der verpflichtenden Gemeinschaft aller, die an Christus glauben — zugunsten einer Organisation aufgegeben, deren Interesse nur der sozialen und politischen Gerechtigkeit gilt? Nein. Wir haben jedoch einen neuen Akzent gesetzt. Der Ökumenische Rat hat sich stets Kirche und Welt verpflichtet gewußt. Aber wir gewannen die Überzeugung, daß die Kirchen in unserer Epoche klar und unmißverständlich sagen müssen, daß sie dazu berufen sind, der Menschheit mit Wort und Tat zu dienen. Derselbe Gott, der uns die Augen für das Ziel der christlichen Einheit öffnet, läßt uns auch erkennen, wie erschreckend dringlich die Forderungen nach Gerechtigkeit

³⁵ epd-Dokumentation, Bd. 5, 16 und 241f.

³⁶ Chr. Walther, Rassismus. Zur Sache, Heft 6, 1971, 14.

³⁷ Vgl. auch K. Herbert, *Libertas christiana*, Thema der Kirche gestern und heute, in: *Christliche Freiheit — im Dienst am Menschen*, 9—27.

und Frieden sind. Derselbe Christus, der uns zur Einheit seiner Kirche führt, will uns für die Einheit der Menschheit gebrauchen. Derselbe Geist, der uns frei macht, treibt uns, Freiheit für andere zu erstreben.«³⁸

Zu dieser Schritt um Schritt neu gewonnenen Erkenntnis und daraus folgenden Akzentsetzung hat nicht zuletzt die Weltkonferenz »Kirche und Gesellschaft« in Genf 1966 beigetragen, die »das Thema der Revolution zu einem der meist diskutierten im Bereich der Ökumene und der politischen Ethik«³⁹ werden ließ. Mag vielen bei dem, was damit an Frage und Herausforderung auf uns zugekommen ist, noch so unbehaglich sein, mögen wir uns verpflichtet sehen, vor Vereinseitigung und »theologischen Ideologiebildungen« zu warnen⁴⁰, so kann doch nur die gemeinsam gewonnene Überzeugung in der Ökumene festgestellt und — bejaht werden, daß es Ungehorsam wäre, sich der Verpflichtung zum Eintreten für die Machtlosen und Unterdrückten in den Strukturen unserer heutigen Weltgesellschaft entziehen zu wollen. Worin soll schließlich angesichts der gewandelten gesellschaftlichen Verhältnisse das Tun an den Geringsten seiner Brüder bestehen? Ist es denkbar, in einer Welt, in der das Schicksal des einzelnen von übergreifenden Strukturen bestimmt wird, das Tun im Namen Jesu auf individuelle Wohltätigkeit zu beschränken? Es ist ein Faktum, daß die Christenheit sich ihrer Verantwortung für gesellschaftlich und rassistisch Benachteiligte bewußt geworden ist und dies nicht mehr rückgängig machen kann. Von daher ist die Notwendigkeit grundlegender Wandlungen in erheblichen Teilen der Dritten Welt und im Verhältnis der Industrienationen zu ihr erkannt und zumindest Verständnis für politische Bewegungen erwacht, die in den Verhältnissen etwa bestimmter Länder Lateinamerikas die notwendigen Veränderungen nur noch auf dem Wege revolutionären Geschehens für erreichbar halten. Auch solchen, die sich in der Nachfolge Jesu nicht zu eigener Beteiligung an solchen Bewegungen in der Lage sehen, ist es je länger desto mehr fraglich geworden, ob sie das Recht haben, derartige Bewegungen — soweit es sich nicht um Terrororganisationen handelt — pauschal zu verurteilen oder sich von ihnen zu distanzieren. Eben dazu sah sich die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen nicht mehr imstande, und dies scheint mir die eigentliche Bedeutung der Antirassismus-Entscheidung zu sein.

Für die kirchliche Tradition, insbesondere für die des Luthertums, ist der damit beschriebene Schritt nur schwer nachvollziehbar. Er setzt

³⁸ epd-Dokumentation, Bd. 5, 34.

³⁹ H. Gollwitzer, Zur Einführung des Sonderheftes »Zur ›Theologie der Revolution‹«, EvTh 27 (1967), Heft 12, auch Nachdruck 1969, 629.

⁴⁰ In diesem Sinn sind wohl die Ausführungen von Chr. Walther aaO. 19ff zu verstehen.

eine theologische Umbesinnung voraus. Anstelle der herkömmlichen, im Mittelalter wurzelnden »Ethik der Ordnungen« plädieren eine ganze Anzahl von Theologen für eine dem Evangelium eher angemessene »Ethik der Wandlungen«. So Jan Lochman: »Das ökumenische sozial-ethische Denken bewegt sich von einer ›Ethik der Ordnungen‹ zu einer ›Ethik der Wandlungen‹ ... Wohl kann der ›Ordnung‹ und den ›Ordnungen‹ in Kirche und Gesellschaft eine ethisch echte, lebenswahrende Bedeutung zukommen. Als orientierender Fixstern unserer ethischen Entscheidungen sind sie aber fehl am Platz ... Es geht darum, diese Welt zu verändern, sie zu ›humanisieren‹ — bestimmt nicht ›um jeden Preis‹, abstrakt, sondern konkret: im Lichte der evangelischen Menschlichkeit.«⁴¹ Wolfhart Pannenberg: »Statt einer Ethik der Ordnungen muß christliche Ethik eine Ethik der Wandlungen sein.« »Im Rahmen einer Ethik der Veränderung muß dieses Problem (der Revolution) sich anders darstellen als in einer Ethik der Ordnungen. Während die letzte zwar Kriege zum Schutz der bestehenden und gottgewollten Ordnung zuließ, den Umsturz dieser Ordnung aber kategorisch ablehnen mußte, wird eine Ethik der Veränderung der menschlichen Zustände auf eine menschenwürdigere Gesellschaft hin eher umgekehrt urteilen.«⁴² Jürgen Moltmann: »Man sieht die Gesellschaftsordnungen nicht mehr als naturgegeben oder gottgegeben an, sondern weiß, daß diese Ordnungen von Menschen gemacht wurden und darum auch von Menschen geändert werden können. Früher fühlte man sich persönlich *vor* diesen Ordnungen verantwortlich. Heute ist man gemeinschaftlich *für* diese Ordnungen verantwortlich. Es sind keine autoritären Ordnungen mehr, sondern funktionale Formen des Zusammenlebens.«⁴³ Helmut Gollwitzer: »Nach biblischer Auffassung steht nicht eine von der Gottheit eingesetzte Ordnung dem Menschen verdinglicht gegenüber, sondern die Menschen werden angesehen als Produzenten ihrer Ordnungen, die sie vor Gott ... zu verantworten und daraufhin immer wieder zu verändern haben.«⁴⁴ Auch für Heinz Eduard Tödt hat Richard Shaull, der lange in Südamerika tätig gewesene Nordamerikaner, der in Genf das alarmierende Referat hielt, trotz aller geltend zu machenden Bedenken »auch darin recht, daß ein starres konservatives Ordnungsdenken der modernen Gesellschaft nicht gerecht wird ... Denn es ist ein grundlegendes Strukturgesetz der modernen Gesellschaften, daß sie nur in dynamischer Wandlung, im Ergreifen immer neuer Möglich-

⁴¹ EvTh 27 (1967), Heft 12, 643f.

⁴² Diskussion zur »politischen Theologie«, 240 und 243.

⁴³ Diskussion zur »Theologie der Revolution«, 70.

⁴⁴ Ebd. 48.

keiten *Ordnung* wahren und *Gerechtigkeit* entfalten können.« »Trotz der Bedenken, die wir formuliert haben, läßt es sich nicht verkennen, daß es in der gegenwärtigen Welt Situationen gibt, in denen revolutionäre Gruppen mit guten Gründen gegen die bestehenden Strukturen vorgehen.«⁴⁵

Dies alles mag zur Verdeutlichung dessen genügen, was »die Vorstellung von der Umverteilung der Macht« (transfer of power) beinhaltet: Eintreten der Christenheit für die Machtlosen, daß ihnen die vorenthaltene politische, soziale und bildungsmäßige Gleichberechtigung eröffnet und damit die eigene Entscheidung über ihr Schicksal ermöglicht wird; Bewußtseins-Weckung und -Stärkung der rassisch Unterdrückten; Solidarität mit denen, die sich um eine Veränderung ungerechter Strukturen bemühen, bis hin zum Verständnis für die, die unter besonderen Umständen und in Grenzsituationen nur noch auf revolutionärem Weg dieses Ziel glauben erreichen zu können. In keinem mir bekannten ökumenischen Dokument hat sich jedoch die Gemeinschaft der Kirchen selbst in die Rolle einer politischen Bewegung begeben, sich einer Ideologie der Revolution verschrieben oder ist unmittelbar in kämpferische Auseinandersetzungen eingetreten. Sie hat sich vielmehr auf humanitäre Unterstützung beschränkt⁴⁶. Die Forderung einer Umverteilung der Macht bedeutet weder einen Durchbruch der Theologie der Revolution noch erst recht einen »politischen Machtanspruch« der Kirche.

IV. Das Problem der Gewalt

Mit dem Genannten ist bereits deutlich, daß es sich in dem Antirassismus-Programm nicht in erster Linie oder gar ausschließlich um die Frage der Gewalt handelt, wie es nach der Diskussion erscheinen mußte; »revolutionäre Veränderung« meint ja weit mehr als etwa gewaltsame Aufstand. Aber natürlich ist damit auch das Gewaltproblem gestellt. Hier hat sich erneut die ganze Paradoxie enthüllt, die H. Gollwitzer schon nach der Genfer Konferenz 1966 so gekennzeichnet hat:

⁴⁵ T. Rendtorff und H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, 1968, 36f und 38.

⁴⁶ Daß der Lutherische Weltbund, zwar mit ausgesprochen karitativer Zielsetzung und unter Beschränkung auf Sachspenden, FRELIMO in den befreiten Gebieten von Mozambique selbst unterstützt, wie zur Überraschung vieler neuerdings bekannt wurde (vgl. Luth. Monatshefte 1972, 154f u. 267; Deutsches Allg. Sonntagsblatt Nr. 22/72: So helfen die Lutheraner in den befreiten Gebieten), während der ORK seine Hilfe auf das Mozambique-Institut für Erziehungs- und Bildungsaufgaben in Daressalam beschränkt, bedeutet trotz aller betonten Differenzierung im Effekt eine unverkennbare moralische Unterstützung der Bewegung.

»Genau in diesem Augenblick, da gerade wir ... geneigt sind, die bisherige Bejahung der Beteiligung der Christen an der militärischen Gewalt für einen Irrweg zu halten und das Zeugnis der Gewaltlosigkeit auf unsere Fahnen zu schreiben . . . , hören wir von unseren Brüdern in denjenigen unterentwickelten Ländern, in denen eine revolutionäre Situation besteht, daß sie es für geboten halten, an nationalen und sozialen revolutionären Kampfhandlungen sich zu beteiligen.«⁴⁷

So war denn auch in der Antirassismus-Debatte gelegentlich von Schizophrenie die Rede, die sich durch ihre offenkundige Widersprüchlichkeit selbst ad absurdum führe. Freilich wurde der schärfste Widerspruch nicht primär von pazifistischer Seite, sondern gerade von solchen erhoben, die herkömmlicherweise gegen kriegerische Gewalt und dh. gegen Gewalt von oben keine Einwendungen geltend machten. Man wird Jan Lochman's Urteil zustimmen müssen, wonach »das Herausstellen der Gewaltfrage seitens der Nichtpazifisten im Zusammenhang der Diskussionen über das Antirassismus-Programm unglaublich« war⁴⁸. Dabei soll die angesichts der Schwere des Problems mancherorts entstandene tiefe Verwirrung und Gewissensnot — und wer hätte nicht an ihr teil, zumal angesichts der erschreckenden Zunahme gewissenlosen Terrors in der ganzen Welt! — nicht verkannt werden. Eine systematisch glatte Lösung dürfte es auch kaum geben. Lochman nennt hier »drei dialektisch verbundene Akzente«, die auch für ihn »keine Lösung . . . , sondern nur die ersten zögernden Schritte ökumenischen Suchens« darstellen: »1. Der Primat der Gewaltlosigkeit als des dem Christen am nächsten liegenden Weges; 2. Das Dilemma der Gewalt als Gegebenheit unserer Welt; 3. Gewaltanwendung in dieser gewaltbeladenen Welt ist christlich nur als ultima ratio berechtigt.«⁴⁹ Zu allen drei Punkten ist ein kurzes zu bemerken.

Zum ersten bleibt es auch nach allem Gesagten dabei, daß der Weg Jesu Christi nicht der der Gewalt, sondern der Liebe und der Versöhnung ist. So hat E. C. Blake gegenüber dem Ratsvorsitzenden der EKD bedauert, daß es weder dem Exekutivausschuß noch ihm selber gelungen sei, »unmißverständlich klarzumachen, daß der Beschuß von Arnoldshain (über die erste Verteilung von Mitteln an antirassistische Organisationen) Gewalt weder explizit noch implizit gut heißt . . . Lassen Sie mich deshalb in meiner Eigenschaft als Generalsekretär des ÖRK noch einmal so fest wie möglich bekräftigen, daß der ÖRK der Versöhnung auf dem Verhandlungswege, und zwar auf der Grundlage der Gerechtigkeit, immer den Vorzug gibt vor jeder gewaltsaamen Aktion, sei es zwischen Regierungen oder zwischen Regierungen und Gruppen des eigenen Volkes, die in der Auseinandersetzung mit ihrer

⁴⁷ Junge Kirche 27 (1966), 637; ähnlich EvTh 27 (1967), 629.

⁴⁸ Perspektiven politischer Theologie, 75.

⁴⁹ Ebd. 59 u. 75.

Regierung stehen.«⁵⁰ Es scheint mir nicht angängig, die Glaubwürdigkeit dieser »nachträglichen Versicherung aus Genf« anzuzweifeln⁵¹. An dieser Stelle verläuft die Trennungslinie gegenüber einem Willen zur gewaltsamen Revolution um jeden Preis, und hier darf und muß doch wohl von einem Konsensus innerhalb der ökumenischen Gemeinschaft gesprochen werden. Dies gilt bekanntlich nicht in gleichem Sinne von dem pazifistischen Bekenntnis zur absoluten Gewaltlosigkeit, das als Zeugnis für das opus proprium der christlichen Gemeinde hohen Respekt verdient und doch nicht für alle verbindlich gemacht werden kann.

Denn, und dies ist das zweite, »die Gewalt ist eine Wirklichkeit unserer Welt, in offenen und versteckten Formen«⁵². Hier ist zunächst an Barmen V zu erinnern, an die legitime Aufgabe des Staates, »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen«. Wenn auch diese Aussage das Problem ausschließlich unter dem Aspekt der staatlichen Gewalt anspricht und in unserer heutigen Sicht der Ergänzung bedürfte⁵³, so bleibt das hier Gesagte trotz seiner Begrenzung zweifellos gültig, und es ist in der Tat verwunderlich, mit welcher Selbstverständlichkeit von den Kritikern des Antirassismus-Programms immer wieder von »einer prinzipiellen Ablehnung von Gewaltanwendung in politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen« oder vom »Prinzip der Gewaltlosigkeit« gesprochen wurde⁵⁴, das weder von den reformatorischen Bekenntnissen noch auch von Barmen her der kirchlichen Tradition entsprach. Es ist von daher verständlich, wenn Generalsekretär Blake sein Erstaunen ausdrückte, »in Deutschland plötzlich so vielen Anwälten der Gewaltlosigkeit zu begegnen«⁵⁵. Offensichtlich ist bei der immer wieder proklamierten Gewaltlosigkeit die »Gewalt von oben« als selbstverständliche Gegebenheit von vornherein ausgenommen.

Zu dieser Gegebenheit gehört jedoch auch die gesellschaftliche, die indirekte Gewaltausübung durch die wirtschaftlich Mächtigen und Privilegierten, auch durch die rassistisch Bevorzugten. Dom Helder Câmara hat mit seinem aufrüttelnden Zeugnis immer wieder darauf hingewiesen, daß »die Ungerechtigkeiten, die es überall gibt, als die

⁵⁰ epd-Dokumentation, Bd. 5, 126.

⁵¹ So dem Sinne nach Chr. Walther, aaO. 12.

⁵² J. Lochman, aaO. 59.

⁵³ So hat auch Karl Barth 1963 geurteilt, und Karl Kupisch hat von »Begrenzungen der Sicht« zum Zeitpunkt der Barmer Bekenntnissynode gesprochen. Hierzu K. Herbert, aaO. (Anm. 37), 13f.

⁵⁴ So zB. epd-Dokumentation, Bd. 5, 73, 74, 93 oder 117.

⁵⁵ Ebd. 91.

Gewaltsamkeit Nr. 1 aller Gewaltsamkeiten« zu erkennen sind⁵⁶, daß darum in jedem Fall »die Gewalt schon vorhanden ist und manchmal, ohne daß es den Betreffenden zum Bewußtsein kommt, von denselben Menschen ausgeübt wird, die sie als eine Geißel für die Gesellschaft anprangern«. Dies gilt auf jeweils besondere Weise für alle Teile unserer Welt: »Angesichts dieser dreifachen Gewalt — Gewalt innerhalb der unterentwickelten Länder, Gewalt innerhalb der hochentwickelten Länder, Gewalt von Seiten der hochentwickelten gegen die unterentwickelten Länder — kann man begreifen, daß mit Schlagworten wie ›befreiende Gewalt‹, ›erlösende Gewalt‹ gedacht, geredet und gehandelt werden kann.«⁵⁷ Es ist bekannt, daß der brasilianische Erzbischof dieser Gewalt das Wort nicht zu reden vermag, daß er selbst den Weg der Gewaltlosigkeit für sich als Christen als den allein möglichen ansieht. Aber wer sich auf ihn beruft, muß sich fragen lassen, ob er auch bereit ist, ihm in der schonungslosen Beurteilung der unterdrückenden Gewalt und in seiner Forderung »einer strukturverändernden Revolution« zuzustimmen. Nur wer vor der vorhandenen vielfältigen Gewalt in ihren verschiedensten Formen nicht die Augen verschließt und bereit ist, den Widerstand dagegen zu seiner eigenen Sache zu machen und in der Auflehnung der Unterdrückten eine begründete Reaktion auf die »Gewalt Nr. 1« zu erkennen, wird glaubwürdig für Gewaltlosigkeit eintreten können. »Wenn die Christen schon für die Gewaltlosigkeit plädieren, dann müssen sie sich auch daran messen lassen, ob sie die Bereitschaft zur gewaltsamen Austragung von Konflikten . . . abbauen können, ohne damit das Widerstandspotential zu vermindern . . . Nichts anderes meinte Martin Luther King, wenn er von der Militanz der Gewaltlosigkeit sprach.«⁵⁸

Was schließlich jenen dritten Aspekt, die Gewaltanwendung durch Christen in Grenzsituationen als ultima ratio angeht, wird darauf eine abstrakte und allgemein gültige Antwort nicht gegeben werden können. Wir stehen vor dem Faktum, daß in unserer Generation Christen in verschiedenen Teilen der Welt nach ernster Gewissensprüfung glaubten, zur Gewalt greifen zu müssen, und daß es anderen ebenso gewissensmäßig nicht möglich erscheint, sie zu verurteilen. Das im eigenen Bereich eindrücklichste Beispiel sind die Männer des 20. Juli 1944. Aber Entsprechendes gilt von den kämpferischen Priester-Revolutionsnären in Lateinamerika oder von christlichen Freiheitskämpfern im südlichen Afrika. Dom Helder Câmara, der selbst »tausendmal lieber

⁵⁶ H. Câmara, Die Kirche vor dem Problem der Gewalt, in: *Christliche Freiheit — im Dienst am Menschen*, 216.

⁵⁷ Ders., Ist Gewalt der einzige Weg?, in: *Diskussion zur Theologie der Revolution*, 264 u. 267.

⁵⁸ J. Degen, Das Problem der Gewalt, *Konkretionen*, Bd. 9., 1970, 128.

umgebracht werden, als selber töten will«, bekennt, »daß das Gedächtnis des Camillo Torres und des Che Guevara ebenso viel Respekt verdienen wie das des Pastors Martin Luther King«⁵⁹. Von den in Südafrika zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilten Repräsentanten des African National Congress (ANC) sagt Michael Ramsey, der Erzbischof von Canterbury:

»Die Männer waren der Sabotage schuldig und anderer Verstöße gegen das Gesetz, wie es besteht, aber ihre Handlungen waren von ihrem Gewissen bestimmt, und wo immer in der Welt das Gewissen respektiert und die Apartheidspolitik verachtet wird, da werden die Worte von Nelson Mandela verstanden, daß er ›aus einer ruhigen und nüchternen Einschätzung der Lage nach vielen Jahren Unterdrückung und Tyrannie meines Volkes durch die Weißen‹ handelte.«⁶⁰

In der Verteidigungsrede des zur Ovambokavango-Kirche in Südwestafrika gehörenden und in einem »Terroristenprozeß« 1968 gleichfalls verurteilten SWAPO-Führers Toivo ja Toivo heißt es: »... ich glaube, daß Gewalttätigkeit eine Sünde gegen Gott und meine Mitmenschen ist ... Gewaltanwendung ist etwas wahrhaft Fürchterliches, aber wer verteidigt nicht sein Eigentum und seine Person gegen einen Räuber? Wir glauben, daß Südafrika uns unser Land geraubt hat.«⁶¹ Auch der 1969 ermordete Führer der FRELIMO-Bewegung in Mosambique, Eduardo Mondlane, ging seinen Weg als bewußter Christ, der jahrelang in der Ökumene mitgearbeitet hat. Es gilt das Wort Câmaras: »Ich achte diejenigen, die, von ihrem Gewissen getrieben, sich gezwungen sehen, sich für die Anwendung von Gewalt zu entscheiden.«⁶²

⁵⁹ Zitiert nach Junge Kirche 29 (1968), 439. Auch W. Dirks, King oder Che?, in: Diskussion zur »Theologie der Revolution«, 205ff beschreibt das »christliche Dilemma«: »Werden die Methoden der Gewaltlosigkeit zur Wirksamkeit entwickelt werden können? Wird eine politische und moralische Notwendigkeit revolutionärer Gewalt erkennbar? Vorläufig fordern uns Martin Luther King und Che Guevara beide heraus. Sie beunruhigen uns beide. Sie beunruhigen den Christen, der seine Pflicht tun will, nicht anders als den Nichtchristen« (217).

⁶⁰ Zitiert nach H. W. Florin (Hg.), Gewalt im südlichen Afrika, 1971, 116. Mandelas erschütternde Verteidigungsrede bei F. Duve (Hg.), Kap ohne Hoffnung oder die Politik der Apartheid, rororo 780, 1965, 128ff.

⁶¹ Gewalt im südlichen Afrika, 134.

⁶² Junge Kirche 29 (1968), 439. — Zu Mondlane vgl. das Urteil von W. A. Visser't Hooft, Die Welt war meine Gemeinde, 1972, 355: »Für mich war er kein Terrorist. Er war ein Christ, dem in einem von der deutschen Theologie so genannten ›Grenzfall‹ eine extrem schwierige Entscheidung abverlangt worden war und der seine Wahl im vollen Bewußtsein der möglichen Konsequenzen getroffen hatte. Ich war froh, daß der Weltrat genug Einfühlungsvermögen bewiesen hatte, um ihm zu zeigen, daß die ökumenische Familie ihn als einen der ihren ansah.« Visser't Hooft erinnert in diesem Zusammenhang an die »Lehre Calvins über die Pflicht des ›mittleren Magistrats‹ zum Widerstand gegen die Unterdrückung«. »Hatte ich nicht auch die Handlungsweise meiner Freunde Dietrich Bonhoeffer und Adam von Trott gebilligt, die eine ähnliche Wahl getroffen hatten?«

Und welches sind die Kriterien, unter denen eine solche Entscheidung denkbar erscheint? Der Definition von J. Habermas wird zuzustimmen sein: »Gewalt kann legitim nur in dem Maße gewollt ... werden, in dem sie durch die drückende Gewalt einer als unerträglich allgemein ins Bewußtsein tretenden Situation erzwungen wird.«⁶³ In einer Arbeit der Theologischen Kommission des beratenden Ausschusses der Prager Christlichen Friedenskonferenz von Sofia 1966 wird festgestellt:

»Ultima ratio heißt: a) Vorausgegangen ist die Gewaltanwendung durch die Unterdrücker ... b) Es müssen alle Mittel der legalen Kritik und des legalen Handelns mutig und beharrlich ausgeschöpft sein ... c) Es muß eine Lage eingetreten sein, daß durch Maßnahmen oder Unterlassungen der Unterdrücker Menschen im größeren Maße geschädigt werden, als dies ein gewaltsamer Umsturz erwarten läßt.«⁶⁴

»Vor allem fordert Gewaltgebrauch eine strenge Definition der Ziele und eine klare Anerkennung des ihm inhärenten Bösen.«⁶⁵ Niemand, der sich um seiner Mitmenschen willen zur Gewalt entschließt, ist davor gesichert, daß die einmal entfesselte Gewalt nicht größeres Unrecht hervorruft, als sie bekämpfen wollte. Es kann ein solcher Schritt also nur gewagt werden in der klaren Erkenntnis, dabei schuldig zu werden. »Wohlverstanden, die revolutionäre Gewalt ist nicht zu rechtfertigen. Gewalt kann theologisch nie gerechtfertigt werden.«⁶⁶ Und doch, auch Helder Câmara ist »ehrlich genug zuzugeben, daß die Frage zu recht besteht, ob die Gewaltlosigkeit wirklich wirksam ist: ist sie fähig oder nicht, versklavende Strukturen umzuwälzen?« Und er weist »auf die Unmöglichkeit hin, die bestehenden Methoden der Gewaltlosigkeit in solchen Gebieten anzuwenden, die von Rechts- oder Linksdiktaturen beherrscht werden«⁶⁷. Um so mehr wird der, der für sich die Gewaltlosigkeit vertritt, es vermeiden, »daraus ein Gesetz zu machen und es den anderen, den Verzweifelten, aufzuerlegen«⁶⁸.

Dies alles dürften die Gründe sein, warum der OR sich nicht mehr imstande sah, Bewegungen, die nach ernster Prüfung ihrer besonderen Situation und nach Ausschöpfen aller anderen Möglichkeiten glaubten zur Gewalt greifen zu müssen, deshalb humanitäre Hilfe zu verweigern. Die Frage ist nicht in theologischer Grundsätzlichkeit zu beantworten. Dies würde das Gewicht der Situation verkennen, in der Menschen sich zu letzten Schritten genötigt sehen. Nur wer etwa die Situation des südlichen Afrika nicht nur nach der glänzenden Fassade,

⁶³ Zitiert bei J. Degen, aaO. 127.

⁶⁴ Junge Kirche 27 (1966), 658.

⁶⁵ J. Lochman, Perspektiven politischer Theologie, 59.

⁶⁶ Ders., aaO. 64.

⁶⁷ In: Christliche Freiheit — im Dienst am Menschen, 217.

⁶⁸ J. Lochman, aaO. 65.

sondern durch Begegnungen mit den leidenden Menschen dort kennt, wird sie verstehen können. Einer der besten Kenner dieser Situation sagt von der Reaktion des Schweigens der schwarzen Südafrikaner auf den Antirassismus-Beschluß: »Diejenigen von uns, die den Vorzug genießen, mit einigen nichtweißen Führern in engem Kontakt zu stehen, wußten und verstanden es: Sie wagten nicht auszudrücken, was sie wirklich fühlten. Aber wir wußten auch, daß Tausende (besonders der jüngeren Generation) in Gedanken erleichtert aufatmen: Endlich nimmt die Kirche ihre Berufung ernster und identifiziert sich mit dem Schicksal der Leidenden und Bedrückten.« Und er fügt hinzu: »Etwas ist in den Herzen und Gedanken unserer Schwarzen geschehen, das den alten Geist der Depression verdrängt hat und offensichtliche Apathie und Indifferenz ersetzt hat durch eine neue Zielrichtung und den festen Entschluß, sich das eigene Schicksal selbst zu erarbeiten.«⁶⁹

Daß das Vorgehen des OR bei allem Risiko und aller Zweideutigkeit diese wichtige positive Wirkung gehabt hat, hat u. a. die Entwicklung in Südwestafrika gezeigt. Ohne diesen Vorgang wären die beiden, von deutschen und finnischen Missionen eher zu politischer Abstinenz erzogenen lutherischen Kirchen kaum zu dem Schritt gekommen, den sie zur Überraschung der Welt und schockierend für die Weißen in Süd- und Südwestafrika im Sommer 1971 getan haben, nämlich im Namen des Evangeliums die südafrikanische Regierung der Verletzung der Menschenrechte anzuklagen und die Unabhängigkeit für ihr Land zu fordern. Erst die Zukunft wird zeigen, in welchem Maße die ökumenische Entscheidung die Bewußtseinsbildung hinsichtlich der Rassenfrage in der Welt vorangetrieben hat⁷⁰.

⁶⁹ C. F. Beyers Naudé, *Am Scheideweg?*, in: *Christliche Freiheit — im Dienst am Menschen*, 271f.

⁷⁰ Einige Hinweise auf die stimulierende Wirkung der Aktion enthält das dem Zentralausschuß des OR im August 1972 in Utrecht vorgelegte »Hintergrunddokument zur Empfehlung zur Aufstockung des Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus«, epd-Dokumentation Nr. 37/72, 6ff.

EBERHARD HÜBNER

DIE LEHRE VON DER KIRCHE UND DIE VOLKS KIRCHLICHE WIRKLICHKEIT ALS PROBLEM VON THEORIE UND PRAXIS¹

Lehre von der Kirche und volkskirchliche Wirklichkeit blicken von zwei Seiten auf die vorfindliche Kirche. Während die Lehre einen Maßstab an sie heranträgt, beschreibt die Wirklichkeit sie, wie sie als soziologische Größe mit allem, was sie umfaßt und worin sie sich äußert, in einem bestimmten Raum anzutreffen ist. Volkskirchlich ist sie nicht überall, für alle Zeit und notwendigerweise, aber infolge einer bestimmten Geschichte und bestimmter soziokultureller Gegebenheiten in unserem Raum in einer bemerkenswerten und gegenwärtig zu haltenden Konsistenz. Lehre und Wirklichkeit sind nicht identisch. Aber die Lehre bezieht sich auf die Wirklichkeit, oder sie ist leer. Die Wirklichkeit fragt nach der Lehre, oder sie verliert Identität und Orientierung. Nur wenn diese Korrelation in der ganzen Theologie zur Geltung kommt, eröffnet sie praxisfähige Theorie.

Es war Karl Barth, der in seiner »Kirchlichen Dogmatik« die vorfindliche Kirche als Grund und Gegenstand, damit als Gesamthorizont der Theologie, der alle ihre Inhalte und Disziplinen integriert, wieder in Erinnerung gebracht hat. Ihre Praxis faßt er zusammen als »Reden von Gott« »durch ihre Existenz im Handeln jedes einzelnen Glaubenden« und »durch ihr besonderes Handeln als Gemeinschaft: in der Verkündigung durch Predigt und Sakramentsverwaltung, in der Anbetung, im Unterricht, in der äußeren und inneren Mission mit Einschluß der Liebestätigkeit unter den Schwachen, Kranken und Gefährdeten«. Sie bedarf der Lehre, der »Dogmatik« als »wissenschaftlicher Selbstprüfung . . . hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott«. Solche Theorie wiederum ist auf die Praxis der Kirche hin. Unter dem Signum Theologie ist so die Korrelation von Theorie und Praxis in die Grundlegung der »Kirchlichen Dogmatik« eingegangen². Was für die Theologie generell gilt, gilt erst recht partiell für die spezielle Lehre von der Kirche. Bis in ihre Letztgestalt begegnet deshalb die volks-

¹ Ausschnitt aus der Einleitung einer größeren Arbeit, die der Vf. in absehbarer Zeit vorzulegen hofft.

² KD I/1, 1947³, 1f, 10.

kirchliche Wirklichkeit. Da sieht man »Kirchenmitglieder und Kirchenbehörden, Kirchenverfassungen und Kirchenordnungen, kirchliche Dogmatik und kirchlichen Kultus, kirchliche Vereine und Anstalten, Kirchenmänner mit ihrer Kirchenpolitik und das sogenannte Kirchenvolk, kirchliche Kunst und kirchliche Presse — und das alles im Zusammenhang mit viel Kirchengeschichte«³. Sie bedarf der nicht mit ihr identischen, aber sich auf sie beziehenden Lehre von der Kirche. Für sie erstellt die Dialektik von »ecclesia visibilis« und »invisibilis«, »wahrer und falscher Kirche« und — zuletzt — »Scheinkirche« und »wirklicher« Kirche den Rahmen⁴. Denn die durch den Heiligen Geist gewirkte »ecclesia invisibilis«, die »wahre«, »wirkliche« Kirche ist nur *in der* »ecclesia visibilis«, der »falschen«, der »Scheinkirche«. Aus dieser Dialektik resultiert die Praxis, nach Maßgabe der »ecclesia invisibilis«, der »wahren«, »wirklichen« Kirche in der »ecclesia visibilis«, der »falschen«, der »Scheinkirche« zu wirken: »Der Mensch betritt im Glauben an die ecclesia invisibilis das Arbeits- und Kampffeld der ecclesia visibilis.«⁵ Dieser Dialektik und der aus ihr resultierenden Praxis korrespondiert die Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit.

Daß Barth in der Letzтgestalt seiner Lehre von der Kirche diese Dialektik zwar nicht aufhebt, aber relativiert, entzieht der Korrelation den Boden. Hatte er eben noch ausdrücklich vermerkt, es sei der Kirche »wesentlich, auch äußerlich zu sein«, und sie müsse sich zu diesem »Außenbild« »bekennen«⁶, kurz danach zeigt er an der vorfindlichen Kirche in ihrer »Zuständlichkeit«, ihrem »Erfolg«, ihrem »horizontale(n)« »Wachsen«, an ihr als »Verein«, »Apparat«, für »dessen richtiges Funktionieren« ihre »Ämter« zu »sorgen« haben, an ihren »Vermittlungen«, »Brückenbauten zwischen draußen und drinnen«, »Übersetzungen des Christlichen ins Weltliche«, an ihr als »soziologische(m) Gebilde« und ausdrücklich an ihr als »Volkskirche« kein wirkliches Interesse mehr⁷. Sein Blick ruht jetzt ganz auf der durch den Heiligen Geist gewirkten »wirklichen« Kirche. Das Interesse an ihrem Sichtbarwerden überlagert jetzt so sehr die sie zwar nicht zureichend definierende, aber ihre Unverfügbarkeit signalisierende, in diesem Sinn von ihm rezipierte Unsichtbarkeit, daß es die Dialektik von »ecclesia visibilis« und »invisibilis« in Richtung ihrer Identifikation verwischt. Läßt sich angesichts der vorfindlichen Kirche wirklich generalisierend sagen, die Kirche sei »Gemeinschaft der sancti«, »des Gebets«, »des Dienstes«

³ KD IV/2, 1955, 700.

⁴ KD IV/1, 1953, 728ff, 791; IV/2, 698ff.

⁵ KD IV/1, 730.

⁶ AaO. 732.

⁷ KD IV/2, 709, 731, 740, 755, 777.

usw.? Hält Erik Wolfs kirchenrechtliche Definition der »Gemeinde« (!) als »bruderschaftlicher Christokratie« hier stand, wie Barth offensichtlich meint? Er schreibt selber: »Dogmatik ist nicht Kirchenrecht.« Aber weil die »maßgebenden Gesichtspunkte« allein dogmatisch deduziert und nicht mit der Volkskirche vermittelt werden, geht ihnen Wirklichkeit und Praktikabilität ab⁸. Seine Lehre von der Kirche tendiert in ihrer Letztgestalt sowohl dahin, den Charakter der Fiktion anzunehmen — als auch dahin, der vorfindlichen Kirche, die in unserem Raum Volkskirche ist, abzusagen⁹.

Nicht darum kann es gehen, den Ton, den Barth auf die durch den Heiligen Geist gewirkte »wirkliche« Kirche gelegt hat, herunterzustimmen. Da, wo das »Reden« vom biblischen Gott in der vorfindlichen Volkskirche ernst genommen wird, stehen die Fragen sowohl nach der Sachgemäßheit dieses Redens als auch die nach dem wirklichen Hören und der bezeugenden Entsprechung in der Tat des Lebens und in alle dem die nach der »wahren«, »wirklichen« Kirche unabweisbar auf der Tagesordnung. Jeder theologischen Beliebigkeit gegenüber hat Barth in immer noch unvergleichlicher sachlicher Vollmacht darauf hingewiesen. Daß er dennoch in einem Dilemma im Zentrum seiner eigenen Intention endet, hebt dieses alles nicht auf. Wenn ein Programm wegen bestimrnter wissenschaftstheoretischer und -methodischer Klippen nicht konsequent durchgehalten wird, ruft es alleine danach, aufgenommen und weitergeführt zu werden. Barth geht von der vorfindlichen Kirche als dem Gesamthorizont der Theologie, darin eingeschlossen von der Dialektik von ecclesia invisibilis und visibilis und der ihr korrespondierenden Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit aus, um praxisfähige theologische Theorie zu eröffnen. In der Letztgestalt seiner Lehre von der Kirche tritt aber das Korrelat volkskirchliche Wirklichkeit so in den Hintergrund, daß dem Kriterium der Sache keine entsprechende Einbringung der empirischen Vorfindlichkeit korreliert. Trotz seines Programms und vieler Hinweise in Leben und Werk überschritt auch Barth die wissenschaftstheoretische und -methodische Grenze seiner Disziplin, der Systematischen Theologie, nicht so, wie es seine Verwirklichung offenbar erfordert. Die dem Kriterium der Sache zugewandte Aufmerksamkeit überwiegt selbst da, wo sie alleine keinesfalls ausreicht: bei der Kirche. Deshalb tendiert seine Lehre von der Kirche — der theologische Aspekt — dahin, die volkskirchliche Wirklichkeit — den geschichtlich-soziokulturellen

⁸ KD IV/2, 698f, 727, 770, 767.

⁹ H. Gollwitzer, Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, ThEx 169, 1972, 26 — weist darauf hin, daß diese Absage auch hinter Barths Tauflehre — KD IV/4, 1967 — steht.

Aspekt — in sich aufzusaugen, anstatt ihre Korrelation so zur Geltung zu bringen, daß sie praxisfähige theologische Theorie eröffnet.

Vor Barth ging Ernst Troeltsch nicht nur von der vorfindlichen Kirche aus, sondern kreiste mit seinen Überlegungen gerade um sie¹⁰. Dabei erschloß ihm seine Freundschaft mit Max Weber die Bedeutung der entstehenden Sozialwissenschaft für ihr Verständnis. So stieß Troeltsch zum ersten Mal die Tür zu einer Betrachtungsweise auf, deren mangelnde oder, besser, fehlende Berücksichtigung in der Theologie eine praxisunfähige Spannung zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit geradezu erzeugen mußte. Auf dem deduktiven Denkweg, wie er auch noch bei Barth überwiegt, wird das Phänomen Volkskirche in seiner inneren Differenziertheit und Pluralität, den verschiedenen in ihm wirksamen Motivationen und Individuationen zu wenig wahrgenommen, auf dem induktiven Weg dagegen ist es das, was zuerst ins Auge fällt. Wenn Troeltsch als die drei Haupttypen »organisatorischer Selbstgestaltung« der christlichen »religiösen Idee« »die Kirche, die Sekte und die Mystik« nennt und die Kirche als »gemeinsame historische Lebenssubstanz, die in allen individuellen Gemeindebildungen und Verkündigungen nur gesondert und verflüssigt wird«, ein »Gehäuse . . ., in dem friedlich die verschiedenen Geister wohnen und wirken können«, beschreibt, wird ihm ein scharfer Blick für die empirische Wirklichkeit schwerlich bestritten werden können¹¹. Aber während bei Barth infolge seiner Aufmerksamkeit auf das Kriterium der Sache der deduktive über den induktiven Denkweg dominiert, gilt von Troeltsch nicht nur das Umgekehrte, ein wirkliches Interesse an einem an die vorfindliche Kirche anzulegenden theologischen Sachkriterium suchen wir bei ihm vergeblich. Für ihn ist das Christentum als Ausdruck und Vehikel der Kultur und Sittlichkeit eines bestimmten Raumes, seine geschichtliche Entwicklung und die soziologische Gestalt, die es als deren Ergebnis gewonnen hat, als solches die Sache, um die es ihm geht. Auf dem Hintergrund einer Geschichtsphilosophie, die an Hegel anschließt, den in ihr enthaltenen Entwicklungsgedanken jedoch auf einen bestimmten, den europäischen Raum als *pars pro toto* einschränkt; einer Geistesmetaphysik, auf der sie aufruht, in der gut idealistisch-hegelianisch dem menschlichen Geist die Teilhabe am »unendlichen, göttlichen« Geist unterstellt wird, sodaß er die Geschichte deuten und die in ihrer Entwicklung sich ausbildenden Werte als Handlungsanweisungen für die Zukunft erheben kann —,

¹⁰ Diese Seite Troeltschs erneut in das Bewußtsein gerückt zu haben, ist besonders das Verdienst von W.-D. Marsch, *Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform*, 1970.

¹¹ Zitate nach Marsch, 54f.

ist es die in sich schwingende Korrelation von menschlichem Geist und Geschichte, ist es letztlich der durch seine metaphysische Qualifizierung als autonom legitimierte menschliche Geist, der ohne Rechenschaftsablage einem Sachkriterium gegenüber über Wert oder Unwert der in der Kirche erzeugten Ideen entscheidet¹². Die vorfindliche Kirche als differenzierte und plurale, verschiedene Motivationen und Individuationen einschließende, die europäische Kultur und Sittlichkeit ausdrückende und als ihr Vehikel durch die Geschichte tradierende Organisation ist in einem das die Materialien aufbewahrende und sie ihm darbietende Arsenal für diese seine Funktion. Deshalb steht Troeltsch einer »Reform« der Kirchen gleichgültig gegenüber. Gerade so, wie sie geworden sind, erfüllen sie schlecht und recht ihren Sinn und Zweck. Auf »eine wirklich durchgreifende Reform der Kirchen« ist zu verzichten; »sie sind so durch und durch historisch-konservative Organisationen, daß eine solche Revolution undenkbar ist«¹³. Deshalb interessiert ihn wohl die in der Kirche erzeugte und tradierte »christliche Idee«, nicht aber Jesus Christus als Sachkriterium der Kirche. Allein aus dem Grunde ist er zu einer »Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Jesu Christi« bereit, weil sie »sozialpsychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich« ist¹⁴. D.h. er, der weiß, daß es um eine »Zentralstellung Jesu Christi« eigentlich nicht mehr gehen kann, macht um der Erhaltung und Stabilisierung der vorfindlichen Kirche willen aus sozialpsychologischen Gründen ein Zugeständnis an die Masse ihrer Mitglieder, die sein Wissen nicht besitzen. Es entspringt der gleichen Betrachtungsweise, wenn er für Praxis und Ausbildung von »Theologen, die unter bestimmten historischen Autoritäten stehenden Kirchen dienen wollen«, »eine vorsichtig schonende und leise umbildende Accommodation« an diese empfiehlt¹⁵. Auf diese Weise verlagert er aber nur die Spannung zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit. Auch wenn es eine Lehre von der Kirche als Sachkriterium bei ihm nicht gibt, die zum Mittel für innerweltliche Zwecke mediatisierte, theologisch entleerte volkskirchliche Wirklichkeit¹⁶ auf dem Hintergrund einer bestimmten Geistes- und Geschichtsmetaphysik schließt in sich dennoch sachliche Konkurrenz ein zu dem für ihren »Kult« zugestandenen »Heil« in Jesus

¹² Zu Troeltsch vgl. F. Mildenberger, Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie, 1969, 54ff; E. Hübner, Evangelische Theologie in unserer Zeit, 1969³, 38ff.

¹³ Zitate nach Marsch, 56.

¹⁴ Zitat nach R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, 1958³, 5.

¹⁵ E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1902, IX.

¹⁶ Vgl. Bultmanns Kritik.

Christus. Sie überträgt sich als neue, geradezu unerträgliche, damit zutiefst praxisunfähige Spannung auf die in ihr Tätigen. Zu ihnen taugen nur noch naive Kultdiener oder solche, die zu ständiger intellektueller Unredlichkeit bereit und in der Lage sind (»Accommodation«!). Daß Troeltsch induktiv bei der volkskirchlichen Wirklichkeit mit Hilfe soziologischer Kategorien einsetzt, ergänzt eine einseitig deduktive Lehre von der Kirche in irreversibler Weise¹⁷. Da er seine Kirchentheorie aber ohne Lehre von der Kirche, ohne aus der »kirchengründenden Predigt« (M. Kähler) deduziertes Sachkriterium entwirft, verflacht die volkskirchliche Wirklichkeit zum Arsenal theologischer Beliebigkeit. Umgekehrt wie bei Barth saugt bei Troeltsch die volkskirchliche Wirklichkeit — der geschichtlich-soziokulturelle Aspekt — die Lehre von der Kirche — den theologischen Aspekt — in sich auf. Auch er bringt die Korrelation zwischen beiden Aspekten nicht zur Geltung, die alleine praxisfähige theologische Theorie eröffnet.

Wie sehr die beiden angezeigten Tendenzen die gegenwärtige kirchliche und theologische Lage bestimmen, zeigt sich bei näherem Zusehen auf Schritt und Tritt. Barths Lehre von der Kirche hat auf das Selbstverständnis der »Evangelischen Kirche in Deutschland« und vieler Landeskirchen nach 1945 direkt und indirekt eingewirkt. In der Regel schließt es an die Thesen 3 und 4 der »Theologischen Erklärung zur gegenwärtigen Lage der DEK 1934« an, deren Hauptverfasser Barth war. Sowohl die »Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 13. Juli 1948« weiß sich »verpflichtet, als bekennende Kirche die Erkenntnisse des Kirchenkampfs über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen«¹⁸, als auch etwa die »Evangelische Kirche von Westfalen« stellt in den »Grundartikeln« »die Theologische Erklärung der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche von Barmen als ... für den Dienst der Kirche verbindliche Bezeugung des Evangeliums« heraus¹⁹. Man muß schon sehr bewußt Distanz nehmen, um solche Sätze und die aus ihnen folgenden Kirchenverfassungen und -ordnungen samt ihrer Praxis nicht mehr einfach hinzunehmen, sondern kritisch zu reflektieren. Was 1934, angesichts markanter Aufspaltungen und freikirchlicher Tendenzen innerhalb der Volkskirche, Klang und Farbe gewinnen konnte, mußte sich nach 1945, angesichts ihrer Restauration, zum inneren Widerspruch

¹⁷ Zu beachten ist aber die Kritik von A. Hollweg — Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland, 1971², 305f —, bei Troeltsch sei der empirisch-soziologische Blick auf die vorfindliche Kirche durch »Geschichts- und Sozialmetaphysik« verstellt.

¹⁸ EKD Struktur und Verfassungsreform. Dokumente und Materialien zur Reform der Evangelischen Kirche in Deutschland, epd-Dokumentation 6, 1972, 199.

¹⁹ Kirchenordnung der Ev. Kirche von Westfalen. Vom 1. Dezember 1953, 1963³, 6.

auswachsen. Die EKD definiert sich als »bekennende Kirche«, dh. sie identifiziert sich mit der »Bekennenden Kirche« des Kirchenkampfs. Damit identifiziert sich eine Kirche, deren Mitgliedschaft durch die Kindertaufe »und durch Wohnsitz in einer Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland begründet« wird²⁰, die sich damit wieder als Volkskirche etablierte, mit einer Kirche, die zwar bis 1945 ihr Verhältnis zur volkskirchlichen »Deutschen Evangelischen Kirche« nie wirklich geklärt hat, aber infolge der Lage, in der sie sich vorfand, tendenziell auf den Weg zur Freikirche gedrängt wurde. Es verschärft diesen inneren Widerspruch, daß die EKD sich 1948 als »Bund lutherischer, reformierter und unierter Kirchen« definiert²¹, die »Bekennende Kirche« aber im Wesentlichen auf das Gebiet der unierten Kirchen zurückgedrängt wurde, weil vor allem die lutherischen Kirchen, u. a. um der Erhaltung der Volkskirche willen, ihren Weg nicht mitgehen wollten. Unter solchen Voraussetzungen sich programmatisch »als bekennende Kirche« zu definieren, zeugt zumindest von unpräzisem Denken. Es erzeugte eine ebenso grandiose wie folgenschwere Fiktion. Hatte die These 3 der sog. Barmer Erklärung: »Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern . . .« im Leben der »Bekennenden Kirche« Anhalt, in der EKD nach 1945 wird sie zur im Grunde kirchenpolitischen Kopula zwischen den konfessionell auseinanderstreben den »Gliedkirchen zum Hören auf das Zeugnis der Brüder«, zu einer »Ordnung der Brüderlichkeit«²². Auf diese Weise wurde sie Jahrzehnte hindurch zu einer Formel von kaum realem Gehalt entleert. Gewann der Satz aus These 4 von Barmen: »Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen« in den »Bruderräten« der »Bekennenden Kirche« ansatzweise Gestalt, in den Landeskirchen der EKD nach 1945 vernebelte er eine restaurierte Hierarchie mit teilweise unkontrollierter Machtfülle. War der Auftrag in der These 3 von Barmen, die Kirche habe »mit ihrem Glauben und mit ihrem Gehorsam . . . mitten in der Welt der Sünde . . . zu bezeugen, daß sie allein sein (erg. Jesu Christi) Eigentum sei«, für die »Bekennende Kirche« trotz viel Versagens eine Orientierung, deren Befolgung etwas kostete und Signale setzte, der sog. Öffentlichkeitsauftrag der Kirche nach 1945 geriet nur zu bald und nicht ohne Grund in den Verdacht, gruppenegoistisch motiviert zu sein. Ausnahmen — etwa die Ostdenkschrift von 1965 — bestätigen nur die Regel. Der innere Widerspruch als Folge der Identifizierung der volkskirchlichen Wirklichkeit mit der »Bekennenden Kirche« trat immer deutlicher zutage, wurde

²⁰ EKD Struktur, 210.

²¹ AaO. 199.

²² AaO. 200 — Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Hg. W. Niesel, 2. Aufl. o. J., 333ff.

aber nicht anerkannt. Er manifestiert sich heute in einer praxisunfähigen Spannung, die alle Dimensionen des Redens und Handelns der Kirche kennzeichnet und die in ihr Tätigen lähmt. Das sich in ihm äußernde kirchliche Selbstverständnis blockiert die EKD und ihre Landeskirchen permanent, der soziologischen und kirchenpolitischen Wirklichkeit nach innen und außen Rechnung zu tragen. Die gegenwärtige Debatte um Reform und Demokratisierung der Kirche ist hierfür aufschlußreich. Das alles ist aber eine Folge mangelnder theologischer Theorie. Sie lässt die Volkskirche EKD unberaten, sodaß sie nicht in Stand gesetzt wird, die praxisfähige Spannung ihres inneren Widerspruchs in Richtung einer praxisfähigen Spannung, die die Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit zur Geltung bringt, zu überwinden.

Es ist nur eine Bestätigung von einer anderen möglichen Konsequenz her, wenn neuerdings Helmut Gollwitzer unter ausdrücklichem Bezug auf Barths Lehre von der Kirche in ihrer Letztgestalt diese in bestimmter Weise radikaliert. Hellsichtig erkennt er zunächst ihre Schwäche. Die »institutionellen Kirchenkörper«, »ihre Verfaßtheit und ihr Bewußtsein«, die relativ zu ihrem »gesellschaftliche(n) Sein« sind²³, finden in Barths Lehre von der Kirche keine entsprechende Berücksichtigung. Wir »suchen« »vergeblich eine eingehende Reflexion über diese Tatbestände«. Er stimmt mit dem hier gefällten Urteil überein, wenn er deshalb fragt: »Wird hier ein Ideal hoch über der Wirklichkeit beschrieben? Sind das Postulate oder Appelle?« Es konvergiert ebenfalls mit der hier kritisierten, der erforderlichen Einbringung der vorfindlichen Kirche nicht genügenden Methode, mit Barths Verhaftung an die Grenze der herkömmlichen Systematischen Theologie, wenn er, wissenssoziologisch, darauf hinweist, daß »das akademisch-bürgerliche Milieu . . . einen Sog« hat, der der Praxis entfremdet mit allen Konsequenzen für eine intendierte praxisfähige Theorie: »was nicht mit eigenem Tun verbunden ist, wird zum Gegenstand ästhetischer statt praktischer Urteile«²⁴. Aber Gollwitzers interessegeleitetes »sozialistisches« Vorverständnis lässt nicht den Schluß zu, der in der Richtung des Ansatzes der »Kirchlichen Dogmatik« läge, das, was auch nach ihm bei Barth zu kurz kommt, zu ergänzen: Das Zur-Geltung-Bringen der Kor-

²³ H. Gollwitzer, *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, 52 — Gollwitzer meint infolge ideologisch eingefärbter soziologischer Betrachtungsweise allerdings ohne jede Einschränkung, sie »drücken ihr faktisches gesellschaftliches Sein aus« und behauptet pauschal: »Im Mittelalter war die institutionelle Kirche Agentur der feudalen Oberschicht« und »die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, Freikirchen und frommen Gruppen sind Agenturen der bürgerlichen Schichten«.

²⁴ AaO. 53f. — Wiederum steht auf einem anderen Blatt, daß Gollwitzer auch die Wissenssoziologie vereinseitigt und verengt.

relation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit. Weil sie seinem Interesse im Wege stehen, verwirft er im Gegen teil alle Hinweise darauf, daß Barth die vorfindliche Kirche nie völlig aus dem Auge verlor²⁵. So tut er Barths Anweisung, »Kapitalisten und Proletarier unterschiedslos energisch darauf anzureden, daß sie als Menschen Kinder Gottes heißen« und darum zusammengehören«, die einer Umfunktionierung der Kirche zur Partei im Klassenkampf mit Nachdruck widersteht, als »ziemlich idealistische Anrede« ab. Mit »jungen Christen« »an der verbürgerlicht-kleinbürgerlichen Kirche verzweiflend« bringt er auch nur noch wenig Verständnis dafür auf, daß seine »Kirchen- und Milieukritik« Barth »offenbar nie in Versuchung gebracht (hat), aus der empirischen Kirche auszuwandern«. Statt an Barth, hält er sich jetzt an »des frühen Tillichs Behauptung, der Kairos sei aus der Kirche ausgewandert zum Proletariat hin«, und wartet ab, ob die Kirche ihn dieser Überzeugung wegen »ausstößt«. Nur weil Gollwitzers soziologischer Blick auf die Kirche, der auch ihn zur Kritik an Barths mit der volkskirchlichen Wirklichkeit nicht vermittelte und sich deshalb zum »Ideal hoch über der Wirklichkeit« verflüchtigender Lehre von der Kirche in ihrer Letztgestalt veranlaßt, von vorneherein final überformt ist, kann er dennoch direkt an sie anknüpfen. Denn sie bietet ihm die Möglichkeit, sein sozialistisches Interesse scheinbar durch Barth legitimieren zu lassen. Es haucht Barths von ihrer Dialektik zur volkskirchlichen Wirklichkeit separierter, deshalb idealer »wirklichen Kirche« ein Scheinleben ein. Sie wird nunmehr zum »Subjekt der nötigen Revolution«, zur »anarcho-sozialistischen, rätedemokratischen Gruppe«, zum »Organisationsmodell von avantgardistischen Kadergruppen«. Außer eindeutigen Äußerungen widerspricht Barths Grund einstellung zur Kirche, die sein Theologieverständnis trägt, einer solchen Konsequenz. Gollwitzer weist selber darauf hin, daß Barth die Kirche nicht als »Sekte und Insel« gemeint habe, denn »die empirische Kirche, die Kirchengemeinde, ist diejenige Institution, die Evangeliums verkündigung zum Zweck hat«²⁶. Wenn sich die Kirche bei Gollwitzer

²⁵ Daß Barth auch in der Letztgestalt seiner Lehre von der Kirche die vorfindliche Kirche nie völlig aus dem Auge verlor, belegen seine erneute Erinnerung an die Dialektik von *ecclesia invisibilis* und *visibilis*, seine ausdrückliche Wendung gegen die Kirche als »civitas platonica«, sein Hinweis darauf, daß sie eine bestimmte »soziologische Struktur« hat, und auf verschiedenes Engagement in der Kirche in KD IV/3, 1959, 827f, 845ff, 894ff. — Solche im Gesamtzusammenhang der Lehre von der Kirche in KD IV aber nicht ausgeglichenen Ausblicke sind latente Rückfragen an die dominierende deduktive Tendenz.

²⁶ Gollwitzer aaO. 47, 49ff. — Gollwitzer stimmt hier in der Tendenz mit F. W. Marquardt — Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, 1972 — überein. Er läßt aber viel deutlicher als dieser den tatsächlichen Widerspruch zu Barth durchscheinen. So stellt er, ungewollt, die Einheit der Theologie Barths im Sinne von Marquardts Interpretation in Frage. — AaO. 24, 26f, 51.

aber heute gegen solche »Evangeliumsverkündigung« an alle Menschen ohne Unterschied abschließt, nimmt sie Züge der Sekte an. Dadurch bringt er sich auch um eine praxisfähige Theorie, die Berechtigtes in seinem Interesse im Horizont der Kirche aufnimmt. So unterstreicht er nur von einer anderen Seite her die Ergänzungsbedürftigkeit der Lehre von der Kirche bei Barth. Sie bietet auch in ihrer Letztgestalt seiner Konsequenz nur scheinbar eine Handhabe, in Wahrheit unterstreicht sie wiederum nur, daß die Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit endlich zur Geltung zu bringen ist.

Weil dieser Mangel bei Barth in jenem inneren Widerspruch der EKD und in Tendenzen, die heute bei Gollwitzer am ausgeprägtesten begegnen, unmittelbar in die Gegenwart hineinwirkt, verdienen jene Stimmen Beachtung, die, teilweise in bewußter Aufnahme der Intention von Troeltsch und durchweg im Gegenschlag gegen Barth, die Volkskirche wieder in das Bewußtsein der theologischen Diskussion rücken. Heute stellt sich heraus, daß die theologische Antithese der »dialektischen« zur »liberalen« Theologie, zu deren Repräsentanten Troeltsch zählt, auch eine mögliche partielle Begegnung blockiert und der Lösung dringend bedürftige Problemstellungen nur vor sich hergeschoben hat. So gewinnt die Feststellung von Trutz Rendorff Gewicht, es sei »in erschreckendem Umfang deutlich« geworden, »wie wenig die Kirche sich dessen noch bewußt ist, was im protestantischen Sinne eine Volkskirche ist, in der man nicht zwischen Christen und Nichtchristen, sondern nur zwischen sehr verschiedenen Graden der Kirchlichkeit unterscheiden kann«²⁷. Die Tatsache, daß in unserem Raum »bis auf einen kleinen Prozentsatz« »nahezu alle Menschen getaufte Glieder einer christlichen Kirche« sind, daß »mit geringfügigen Schwankungen ... die Kinder getauft, konfirmiert, die Ehen kirchlich getraut und die Toten christlich beerdigt« werden, läßt sich nur um den Preis einer wirklichkeitsblinden Lehre von der Kirche wegretuschieren. Diese empirische Volkskirche differenziert sich soziologisch in konzentrischen Kreisen von einem ihr Verständnis bestimmenden Kern »kirchlicher Kreise«, die »heute mit dem Bewußtsein einer Sekte« auftreten und ihre »Wurzel« in den u. a. sich gegen die Aufklärung abschirmenden »Erweckungsbewegungen« des 19. Jahrhunderts haben, bis hin zur »distanzierten Kirchlichkeit« eines durch die Aufklärung hindurchgegangenen »neuzeitlichen Christentums«, das an den Rändern Grenzziehungen zu »einer Gesellschaft, deren tragende Gemeinsamkeiten gerade durch die Geschichte des Christentums geprägt sind«, fast unmöglich macht. Sie, die »verschiedene Arten von Christen« und

²⁷ T. Rendorff, Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Furche-Stundenbuch 89, 1969, 26f.

mit ihnen eine »Mehrdeutigkeit der christlichen Situation« in sich umfaßt, gilt es theologisch zu reflektieren²⁸.

Dann erweitert und vertieft sich die Aufgabe ihrer Einbringung aber noch einmal. Denn der »Mehrdeutigkeit der christlichen Situation« entspricht eine plurale Theologie. Nicht eine in sich »eindeutige« Theologie und in sie eingeschlossene Lehre von der Kirche und eine plurale volkskirchliche Wirklichkeit stehen sich gegenüber, sondern eine plurale Theologie und in sie eingeschlossene Lehren von der Kirche korrespondieren einer pluralen volkskirchlichen Wirklichkeit. Es dient der Klärung der Situation, sich diesen wissenssoziologischen Zusammenhang bewußt zu machen, verschärft aber gleichzeitig das Problem. T. Rendtorff beschreibt ja nur einen unwiderlegbaren Sachverhalt, wenn er urteilt: »Die Erkenntnis der Offenbarung Gottes kann nicht eindeutig, durch eine Instanz festgelegt werden, auch nicht durch eine bestimmte Theologie.« Einer »imperfekten Institution« Kirche²⁹ entspricht eine nicht »eindeutige« Theologie. Denn Kirche wie Theologie stehen unter eschatologischem Vorbehalt. Diese Lage soll aber nicht theologischer Beliebigkeit das Wort reden. Auch wenn das von T. Rendtorff geforderte »Recht« zur »Freiheit der Auswahl« Fragen aufwirft (s. u.), ist der Kontext mitzuhören: »Dieses Recht ist im Grunde verkannt, wo die Freiheit zur Auswahl so ergriffen wird, daß sie sich in einen unwiderruflichen Gegensatz zur christlichen Überlieferung setzt.« Daraus resultiert die Notwendigkeit »einer Klärung der Kriterien«, an die die »Auswahl« »gebunden ist«. Ist der Schluß erlaubt, daß sie, die wiederum mit der »christlichen Überlieferung« zusammenhängen, für ihn die Voraussetzung einer Reflexion der pluralen Theologie sind, die theologischer Beliebigkeit wehrt? Daß er m. a. W. eine gemeinsame Sache voraussetzt, die als Kriterium wie über der Kirche so über der Theologie steht? Daß die plurale Theologie sich diesem Sachkriterium im »Prozeß« annähern und im Dialog sich gegenseitig daraufhin befragen muß und kann? Dann wäre dieser »Prozeß« »als ständiger Prozeß verstanden und die Überholbarkeit der einzelnen Positionen als deren eigene Struktur«³⁰. Das würde dann aber bedeuten, daß auch unter dem unaufhebbaren Vorzeichen pluraler Theologie die durch die Korrelation von Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit eröffnete praxisfähige Theorie nicht angepaßte Beliebigkeit, sondern wirklichkeitsoffene Identifizierung und Orientierung intendiert³¹.

²⁸ AaO. 7, 10f., 14, 16f, 25.

²⁹ Marsch, 254.

³⁰ D. Rössler, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), 220
— Rössler bezieht sich hier auf Schleiermacher, verweist aber auch auf Barth als Zeugen einer so verstandenen »Dogmatik«.

³¹ T. Rendtorff, 30, 71ff.

Daß T. Rendtorff diesen Schluß zwar nahelegt, aber sofort wieder aufhebt, zeigt an, daß seine eigene Position ihn nicht trägt. Denn sie erkennt ein vorausgesetztes, gemeinsames Sachkriterium wie der Kirche so der Theologie im Grunde nicht an. Weder eine in der »christlichen Überlieferung« intendierte und aus ihr zu erhebende Sache noch die biblische als qualifizierte Überlieferung, sondern die »Individualität« des rezipierenden subjektiven Glaubens, dem, analog zu Troeltsch, die »Universalität der christlichen Überlieferung« zur »Auswahl«, zur Verfügung steht, setzt hier die »Kriterien«. T. Rendtorff entgeht der Anfrage, ob er auf diese Weise die »christliche Überlieferung« nicht doch theologischer Beliebigkeit ausliefere, nicht dadurch, daß er heutigen Glauben als geschichtlichen epochal durch die Aufklärung determiniert hervorhebt und, seinen eigenen mit solchem Glauben identifizierend und für ihn repräsentative Geltung beanspruchend, auf anderen Glauben als anachronistisch — rückständig — beschränkt zurück- und herunterblickt. Daß er ihn pauschal der Aufklärungs- und Vernunftfeindlichkeit bezichtigt und z.B. den »zwanziger Jahre(n)« — er meint wohl die dialektische Theologie — »gegenaufklärerische Haltung« ohne jegliche Differenzierung unterstellt, ist eine aufschlußreiche Metamorphose sachlicher Argumentation zur Mittel-zum-Zweck-Legende.

Wo wie hier plurale Theologie infolge ausfallenden gemeinsamen Sachkriteriums zur theologischen Beliebigkeit relativiert wird, da muß der Grad des Selbstbewußtseins der einzelnen Theologen zum ausschlaggebenden Faktor werden. Es ist mehr als historischer Bericht, wenn T. Rendtorff in Aufnahme bekannter Muster der »Aufklärungstheologie« äußert: »Es gibt eben Fähige, die durch eigene Überlegung, Einsicht für sich selbst, als einzelne das leisten, was die kirchliche Lehre, Dogmen und Bekenntnisse und Predigt für die anderen, die Unfähigen leisten.« Auf diese Weise wird jeder Dialog unter einem gemeinsamen Sachkriterium zwischen der volkskirchlichen Wirklichkeit korrespondierenden pluralen Theologie unmöglich gemacht. — Wo die Kirche im »neuzeitlichen Christentum« der Nachaufklärungszeit, das in unserem Raum mit der Christlichkeit der Gesellschaft zusammenfällt, ihr Ziel findet, bedarf sie keiner sie identifizierenden und orientierenden Lehre von der Kirche mehr. T. Rendtorff zählt sich offensichtlich diesem »neuzeitlichen Christentum« mit seiner »distanzierten Kirchlichkeit«, das die »Emanzipation vom dogmatischen Zeitalter des Christentums« vollzogen hat, als den »Fähigen« zu, für die »kirchliche Kreise«, »kirchliche Frömmigkeit« mitsamt »kirchlicher Haltung« der Theologie der »letzten Jahrzehnte« und ihrem »autoritären Reden« vom »Wort Gottes«, ihrer »kirchlichen Dogmatik« lediglich Zugeständnisse an die »Unfähigen« sind — die *noch nicht* ohne Kirche sein können? Tatsächlich ist ein »Fortschritt in Sachen Religion« unüberhörbar von der

Kirche hin zu einem unkirchlichen, aus natürlicher religiöser Anthropologie lebenden, »undogmatischen«, ethisch-humanistischen, »neuzeitlichen Christentum«, das in unserem Raum identisch ist mit einer Gesellschaft, von der gilt: »Sie sind ja schon Christen.« — Wo die empirische Soziologie der Volkskirche überlagert ist von einer »Geschichts- und Sozialmetaphysik«³², da trägt sie für eine praxisfähige theologische Theorie wenig aus. T. Rendtorff projiziert auf die Volkskirche seine im »neuzeitlichen Christentum« ihr Ziel anzeigenende Geschichtsphilosophie und wertet ihre soziologische Struktur entsprechend. Damit dient sie letztlich aber nur der Selbstbestätigung, daß in diesem »neuzeitlichen Christentum« Kirche und Theologie zum Ziel kommen. Eine so verstandene Theologie ist an kirchlicher Praxis letztlich uninteressiert. Wie wenig T. Rendtorff tatsächlich an sie denkt, zeigt auch, daß er für eine »distanzierte Kirchlichkeit« junger Theologen eintritt, von der Kirche als ihrem »Aufgabenfeld« abrät und ihnen statt dessen »Sozialarbeit«, »Akademien« und »neue Wirkungsmöglichkeiten« in »Wissenschaft und Lehre« empfiehlt³³. Eine solche »Theorie des neuzeitlichen Christentums«³⁴ lenkt zwar den Blick auf das Problem der pluralen Volkskirche und der ihr korrespondierenden pluralen Theologie und macht die Schwierigkeiten ihrer Einbringung bewußt, sie eröffnet aber keine praxisfähige Theorie, die der theoriebedürftigen Praxis in dieser Kirche antwortet.

Die praxisunfähige Spannung zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit, die die Pfarrer, kirchlichen Mitarbeiter, Religionslehrer zunehmend in die Resignation treibt und Kircheninstitution und -administration in reformverhinderndem Selbstbetrug festhält, hat erkennbare Ursachen. Sie ist kein unvermeidbares Fatum, sondern — in den Grenzen, die menschlichem Denken und Tun gesetzt sind — vermeidbare Fehlentwicklung. Sie weist auf eine praxisunfähige theologische Theorie zurück, die wiederum ihre Ursache im mangelhaften Zur-Geltung-Bringen der Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit hat. Zwar ist sie seit den zwanziger Jahren wieder in den Blick gekommen, aber die herkömmliche Wissenschaftstheorie und -methode verhinderte eine ausreichende Einbringung der vorfindlichen Volkskirche, die sie überhaupt erst ermöglicht. Statt dessen wurde die Lehre von der Kirche unvermittelt auf diese Volkskirche deduziert. Die Folgen waren auf Seiten der Kirche nach 1945 ein innerer Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit, auf Seiten der Theologie nach 1945 das Zutagetreten latenter

³² Vgl. o. Anm. 17.

³³ T. Rendtorff, 72ff, 64, 83, 16, 77, 92, 18, 66, 26, 55, 57f.

³⁴ Rössler, 231.

sektiererischer, die Volkskirche ablehnender Fiktionen. Beide Tendenzen verweisen auf die volkskirchliche Wirklichkeit als übergangenen Gegenstand theologischer Reflexion. Erst die Korrelation mit ihr verleiht der Lehre von der Kirche jene identifizierende und orientierende Funktion, die praxisfähige theologische Theorie eröffnet. — Zwar hat seit Troeltsch die Beachtung der vorfindlichen Volkskirche an Boden gewonnen, aber ein an ihn anschließendes, sich von der biblischen Überlieferung emanzipierendes theologisches Denken verhinderte die Einbringung der in ihr intendierten Sache als Kriterium. Ohne sie identifizierende und orientierende Lehre tendiert die Kirche aber dahin, sich in die Gesellschaft aufzulösen, die Theologie bestenfalls als sie stabilisierende Ideologie benötigt. Allein die Korrelation mit einer sie identifizierenden und orientierenden Lehre von der Kirche verleiht der volkskirchlichen Wirklichkeit eine Funktion, die praxisfähige theologische Theorie eröffnet.

Die theologische Theorie ist, aufs Ganze gesehen, nicht nur nicht über den Versuch des jungen Dietrich Bonhoeffer hinausgekommen, Lehre von der Kirche und volkskirchliche Wirklichkeit in ihrer Korrelation zu bedenken³⁵, sie ist hinter ihn zurückgefallen. Während Bonhoeffer in seiner Dissertation an der dialektischen »Einheit zwischen Freiwilligkeits- und Volkskirche, wesentlicher und empirischer Kirche, ›unsichtbarer‹ und ›sichtbarer‹ Kirche« festhält und weder einer diese Dialektik aufhebenden Idenifikation noch einer Eliminierung der Volkskirche zum Zweck der »Reinigung der Kirche« das Wort redet, gingen Kirche und Theologie nach 1945 eben diese beiden Wege. Erst recht kam es ihm nicht in den Sinn, die »Soziologie der Kirche« unvermittelt mit einer sie identifizierenden und orientierenden »dogmatischen« Lehre von der Kirche zu bedenken. Auf ihrer Korrelation beruht vielmehr sein ganzer damaliger Versuch.

Die unaufhebbare Dialektik der Volkskirche, der die Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit korrespondiert, vermag alleine die »Predigt des Wortes« zu übergreifen, die »sich an alle« »wendet«, »die auch nur der Möglichkeit nach zu ihr (erg. der Communio sanctorum) gehören können«. Dann intendiert aber eine durch die Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit eröffnete, praxisfähige theologische Theorie die Vermittlung dieses »Wortes«. 1930 folgte Bonhoeffer noch protestantischer Tradition, wenn er einlinig der Predigt, verstanden

³⁵ D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, (1930). 1954^d bes. 163ff. — vgl. K. Barth, KD IV/2, 725: »Ich gestehe offen, daß es mir selbst Sorge macht, die von Bonhoeffer erreichte Höhe hier wenigstens zu halten, von meinem Ort her und in meiner Sprache nicht weniger zu sagen, als es dieser junge Mann damals getan hat.«

als Rede in der »gottesdienstlichen Versammlung«, diese Vermittlung zuwies. 1944, in seinem theologischen Testament »Entwurf einer Arbeit«, weitet sie sich dann zu einer umfassenden didaktischen Aufgabe aus, auch wenn dieser sie kategorial erfassende Begriff bei ihm noch nicht auftaucht. Wenn aber jetzt der Mensch der Mitte des 20. Jahrhunderts in seiner besonderen Situation, mit seinen Fragen und Problemen hier wie überhaupt in den letzten Briefen breiten Raum einnimmt; wenn Kirche und Theologie in ihrem Denken, Reden und Tun daraufhin befragt werden, ob und wie sie ihm entsprechen, ist sie angesprochen. Denn Didaktik meint die Vermittlung einer Sache an bestimmte Personen, in deren Horizont sie gerückt werden will, ohne dabei Schaden zu nehmen. Von der Lösung dieser Aufgabe erhoffte sich Bonhoeffer »für die Zukunft der Kirche« einen »Dienst«³⁸. Sein »Entwurf« blieb Postulat. Die seitherige Theologie biß sich an Einzelproblemen fest und verlor darüber die Gesamtintention aus den Augen. So steht sie immer noch als Aufgabe vor uns.

Auch bei Barth »redet« die Predigt »ad hominem« und muß die Theologie die dafür erforderlichen Voraussetzungen schaffen. Sie tut das in erster Linie dadurch, daß sie die »Maßstäbe«, das Kriterium der Sache zur Geltung bringt. Sie tut das aber auch dadurch, daß sie »in allen ihren Bewegungen dauernd auch die sie umgebende Welt, ihr Denken und Streben, Tun und Lassen im Blick« hat, »um immer wieder ins Bild zu kommen darüber, von wem und was sie redet, wenn sie vom Menschen redet«. Dann — und sinngemäß ist zu ergänzen: nur dann — wird in ihr »keine unserem Leben ferne Alchymie getrieben, sondern nostra res agitur«. Dh. ebenfalls Sache und konkreter Mensch sind in einer sich richtig verstehenden Theologie aufeinander zu beziehen. Theologie umfaßt m. a. W., auch wenn, wie bei Bonhoeffer, dieser sie kategorial erfassende Begriff nicht auftaucht, außer der sachlichen eine didaktische Dimension. Damit rückt Barth Bonhoeffer ganz nahe. Aber auch hier macht sich der Mangel seiner Lehre von der Kirche bemerkbar. So spricht er von »der psychologischen, soziologischen, ethischen, politischen Wissenschaft« lediglich in kritischem Zusammenhang. Als den Menschen und seine Welt erhellende und deshalb für die didaktische Dimension unentbehrliche Wissenschaften kommen sie nicht in sein Blickfeld. Das Bonhoeffer so intensiv beschäftigende Problem der nichtreligiösen Interpretation mit Blick auf den modernen Menschen vermag er nur als »gegenstandslose Unterhaltung ... über die sogenannte religiöse und die sogenannte nicht-religiöse Sprache« zu karikieren. Im kirchlichen »Unterricht«, in der

³⁸ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 1952, 262.

»Bibelstunde« und der »Diskussionsstunde« soll zwar »gefragt und geantwortet« werden. Aber dann verschließt er diese Öffnung zum fragenden Menschen wieder, wenn er das »Lehrziel« auf Information über die »Sache«, auf »Wissen« reduziert. Der Mensch in der heutigen Welt mit seinen Fragen und Problemen kommt zwar in den Blick, wird dann aber doch nicht wirklich eingebracht³⁷. Die Dominanz des deduktiven Denkens verhindert auch hier die Verwirklichung der Intention. Es ist aufschlußreich, daß Barth zwar die sachliche Orientierung der »praktischen« an der »systematischen Theologie« immer im Auge behält, eine Orientierung der »systematischen« durch die »praktische Theologie«, den Menschen in der heutigen Welt mit seinen Fragen und Problemen betreffend, jedoch außerhalb des Blickfelds bleibt. Die herkömmliche Wissenschaftstheorie und -methode hält ihn auch hier in den Grenzen seiner Disziplin, der Systematischen Theologie, fest, sodaß eine praxisfähige theologische Theorie, die die Vermittlung des Kirche schaffenden »Wortes« zum Gegenstand hat, nicht eröffnet wird³⁸.

Sie wird nur da eröffnet, wo die der unaufhebbaren Dialektik von ecclesia invisibilis und visibilis korrespondierende Korrelation zwischen Lehre von der Kirche und volkskirchlicher Wirklichkeit, die wiederum die Überwindung des wissenschaftstheoretischen Dualismus zwischen Systematischer und Praktischer Theologie verlangt, zur Geltung kommt. Ihr Gegenstand ist die Vermittlung des Kirche schaffenden »Wortes« im Denken, Reden und Tun. Unter diesem Horizont erhält das Korrelat Lehre von der Kirche die Funktion der sachlichen Identifikation und Orientierung im gleichzeitigen Sich-Beziehen auf die volkskirchliche Wirklichkeit. Theologische Lehre muß sich heute auf den Menschen in seiner Welt mit seinen Fragen und Problemen einlassen und in seinem Frage- und Verstehenshorizont artikulieren. Sie kann sich nicht mehr darin erschöpfen, ihre Sache auf den Begriff zu bringen, sie muß sie ebenso »an den Mann« bringen³⁹. Im Korrelat volkskirchliche Wirklichkeit treten die Personen in das Blickfeld, in

³⁷ Vgl. E. Hübner, »Monolog im Himmel? Zur Barth-Interpretation von Heinz Zahrnt, in: EvTh 31 (1971), bes. 82f.

³⁸ K. Barth, KD IV/3, 996, 1010f, 841, 997, 999.

³⁹ »Wenn die Theologie der Verkündigung zu dienen hat und diesen Dienst in der neuen Situation nicht zum guten Teil auf die traditionelle Praxis und die Macht der Gesellschaft überhaupt abschieben kann, wie sie es bisher tat, dann muß die Theologie (bzw. müssen die Theologen) selber viel missionarischer und mystagogischer sein, als sie es bisher sein mußte. Ich glaube nicht, daß dort und dann, wo die Theologie lebendig bleibt, sie noch Zeit, Lust, ja nicht einmal das Recht hat, so dicke Werke über die Trinität zu schreiben, wie es etwa früher z.B. ein Ruiz de Montaya tat.« K. Rahner, Über die künftigen Wege der Theologie, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III, 1970, 536.

deren Horizont das »Wort« gerückt werden will. Daraus folgt die Notwendigkeit einer umfassenden und exakten Analyse dieser komplexen sozialpsychologischen Größe einschließlich wissenssoziologischer Daten, für die entsprechende Methoden bereit stehen. Die Theologie muß ihre unbesonnene Gleichgültigkeit oder sogar Ablehnung ihnen gegenüber in Richtung besonnener Aufnahme überschreiten.

In der hier als Horizont praxisfähiger theologischer Theorie eingeführten Korrelation ist die Volkskirche als die uns heute und hier aufgegebene Gestalt der Kirche vorausgesetzt. Prognosen darüber, ob sie bleiben oder welche Gestalt sie ablösen wird, sind schwer möglich und helfen kaum weiter. Theologia viatorum ist der Zeit und Situation verpflichtet, in der sie sich vorfindet. Volkskirche ist nicht Freikirche. Die Unterschiede wollen beachtet, falsche Identifikationen vermieden sein. Wie gefährlich sie werden können, demonstriert die Kirche gegenwärtig zur Genüge. Volkskirche und Freikirche schließen einander aber auch nicht aus. Vielmehr schließt Volkskirche Freikirche in sich ein und tendiert Freikirche zur Volkskirche hin. Ist hier auch die Volkskirche vorausgesetzt, so bedeutet das nicht, daß nicht auch die Freikirche angesprochen wäre.

HANS JORISSEN

DIE BEGRÜNDUNG DER EUCHARISTIE IM NACHÖSTERLICHEN OFFENBARUNGSGESCHEHEN

1. Das Problem

Seit Lietzmanns These von zwei streng zu unterscheidenden Abendmahlstypen der Urkirche: dem älteren, völlig unsakralen, primär eschatologisch gestimmten »Jerusalemer« Typ als Fortsetzung der täglichen Tischgemeinschaft zu Lebzeiten Jesu mit dem nunmehr Erhöhten und dem sakralen »paulinischen« Typ als einer durch hellenistische Opfervorstellungen geprägten Gedächtnisfeier des Todes Jesu¹, hat die exegetische (quellenkritische, form-, traditions- und redaktionsgeschichtliche) Forschung² »zwar die literarische Kenntnis der Einsetzungsberichte« wesentlich erweitern und vertiefen, »kaum jedoch die sachliche Diskussion um das neutestamentliche Abendmahlsproblem spürbar weiterbringen« können³. In diese Sachdiskussion gehört nach wie vor als fundamentales Problem die Frage nach der Stiftung der Eucharistie⁴ durch Jesus Christus⁵. Diese Frage kann heute nicht mehr selbstverständlich und unbefangen im Sinne einer »historischen Einsetzung« entschieden werden, wenngleich alle »Einsetzungs«-Berichte die Eucharistie mit dem letzten Mahl Jesu »in der Nacht, da er verraten (dahingegeben) wurde« verbinden, so ausdrücklich 1Kor 11,23 und sachlich gleichlautend auch die synoptischen Berichte durch ihre Ein-

¹ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 8), 1926, 249–255. — Vgl. hierzu: E. Schweizer, *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, in: *Neotestamentica*, 1963, 344–347.

² Vgl. vor allem: J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1967⁴. — H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14) 15–18* (NT Abh. 19,5), 1968². — *Ders.*, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19–20* (NT Abh. 20,4), 1955. — *Ders.*, *Jesu Abschiedsrede Lk 22,21–38* (NT Abh. 20,5), 1957. — *Ders.*, *Der Abendmahlbericht Lk 22,7–38 als Gottesdienstordnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung*, 1967⁴ (hier zitiert nach: Paderborn 1963).

³ P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Studien zum AT und NT, 1), 1960, 237. — Vgl. W. Kreck, *Die reformierte Abendmahllehre angesichts der heutigen exegetischen Situation*, in: *EvTh* 14 (1954), 193 bis 211.

⁴ Der Terminus »Eucharistie« soll der eindeutigen Bezeichnung des hier gemeinten sakralen Aktes der Brot- und Kelchhandlung dienen.

⁵ Vgl. Kreck, aaO. 193.

ordnung in die Passionsgeschichte. Die Bedenken gegen die »Historizität« der Einsetzung erwachsen vor allem aus dem traditionsgeschichtlichen Befund, der zwei voneinander unabhängige, in sich geschlossene Berichte über das letzte Mahl Jesu erkennen lässt. Zum einen die »Einsetzungs«-Berichte mit den »Deuteworten«⁶. Es zeichnet sich heute ein Konsens darüber ab, daß die neutestamentlichen Einsetzungsberichte in ihrer jetzigen Gestalt liturgisch geprägtes, ursprünglich als selbständige Einheiten überliefertes Traditionsgut darstellen. Es sind »Kultformeln«. Ihr »Sitz im Leben« ist der urchristliche Gottesdienst⁷. Auch darüber besteht weitgehende Übereinstimmung, daß von den beiden Überlieferungstypen, auf die sich die vier Einsetzungsberichte zurückführen lassen, der von Paulus und Lukas repräsentierte Typ gegenüber dem markinischen die ältere Tradition wiedergibt⁸ und daß innerhalb des paulinisch-lukanischen Traditionsstranges wiederum dem paulinischen Bericht die Priorität zukommt⁹. Wie immer man die Versuche bewerten mag, beide Überlieferungstypen auf eine gemeinsame »Grundform« zurückzuführen¹⁰ — Einigkeit besteht darin, daß auch »die älteste erreichbare Gestalt der Überlieferung«¹¹ nicht an die »ipsissima verba« Jesu bzw. die »Urgestalt« im Abendmahlssaal heranreicht. So urteilt J. Jeremias: »Wir können nicht die Hoffnung hegen, daß es gelingen könnte, ihren Wortlaut bis ins kleinste zu rekonstruieren.«¹² Ähnlich äußert sich H. Schürmann: »Es gibt ... keine zuverlässigen Beobachtungen, die einen Regress von dem ... relativ ursprünglichsten Bericht¹³ auf einen Urbericht im historischen Sinne erlauben würden.«¹⁴ Was die »historische Verwendbarkeit« des von ihm rekonstruierten Grundberichtes anlangt, so unterscheidet er zwischen dem »Referat«

⁶ Der Ausdruck »Deuteworte« hat sich zwar eingebürgert, sollte »aber heute nicht mehr unüberlegt gebraucht werden«: Neuenzeit, aaO. 148; vgl. 181—183. Die Worte wollen die Gaben nicht deuten, sondern kennzeichnen als das, was sie sind.

⁷ Jeremias, aaO. 102—118, 158—165 u. ö. — Schweizer, aaO. 352. — G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: Studien zu Antike und Urchristentum (Beiträge zur EvTh, 28), 1970, 151. — W. Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem, 1966³, 7. — J. Betz, Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testamente (Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1), 1961, 10f. — Anders dagegen: Schürmann, Einsetzungsbericht, 144f u. ö.

⁸ Anders hingegen: Jeremias, aaO. 181—183.

⁹ Gegen Schürmann, Einsetzungsbericht (passim), der die lukanische Überlieferungsform im wesentlichen für ursprünglicher hält.

¹⁰ Bes. Schürmann, aaO. 129—131. — Betz, aaO. 13—26.

¹¹ Jeremias, aaO. 181.

¹² Ebd. 183.

¹³ Gemeint ist die von Schürmann rekonstruierte »Urform des neutestamentlichen Einsetzungsberichtes«, aaO. 82, deren Wortlaut er ebd. 131 mitteilt.

¹⁴ Schürmann, aaO. 130 Anm. 448.

über die Brot- und Becherhandlung und den darin referierten Herrenworten: »Während für das Referat die Entstehungssituation eindeutig in der berichtenden Gemeinde« liege, sei »für die referierten Herrenworte unmittelbar ebenfalls die Gemeinde, mittelbar aber der Abendmahlssaal die Entstehungssituation«¹⁵. Ob diese letzte Bemerkung mehr als ein bloßes Postulat sein kann, bleibe zunächst dahingestellt.

Neben den Einsetzungsberichten lässt die synoptische Tradition aber noch einen anderen, und zwar »uralten Abendmahlsbericht«¹⁶ erkennen, der charakterisiert ist durch die verhüllt angedeutete doppelte Todesprophetie Jesu und den eschatologischen Ausblick, in dem aber die »Deuteworte« fehlen. Am vollständigsten ist er Lk 22,15–18 erhalten¹⁷. Er gehört nach Schürmann zum synoptischen »Urgestein«¹⁸ und stellt eine »ursprünglich unabhängige Überlieferungseinheit«¹⁹ dar, die erst sekundär (aber schon vorlukanisch) mit dem ebenfalls »in sich geschlossenen und . . . einheitlich konzipierten« Einsetzungsbericht der Verse 19–20 verbunden wurde²⁰. Ein »Rudiment« dieses alten Paschamahlberichtes ist Mk 14,25 in einer wahrscheinlich noch ursprünglicheren Textfassung überliefert²¹, hier jedoch dem Einsetzungsbericht (VV. 22–24) nachgestellt. Dadurch ist nun im markinischen Bericht die Eucharistie gänzlich an die Stelle des bei Lukas erwähnten Paschaessens getreten. Schürmann hat jedoch nachweisen können, daß Mk 14,25 einem ursprünglich umfassenderen Mahlbericht, ähnlich dem Lk 22,15–18 überlieferten, zugehört haben muß und daß die Mk-Komposition »deutlich sekundäre Korrektur gegenüber der schlichten Aneinanderreihung« beider Mahlberichte Lk 22,15–18.19–20 ist²². »Das unterstreicht aber die Tatsache, daß wir im eschatologischen Lk-Abschnitt und im Einsetzungsbericht . . . zwei verschiedene, je in sich geschlossene Berichte über das letzte Mahl Jesu haben, die auch eine völlig verschiedene Traditionsgeschichte besitzen.«²³

Dennoch möchte Schürmann die innere Entsprechung, um nicht zu sagen: die sachliche Identität, beider Mahlberichte aufzeigen. Er sucht zunächst nachzuweisen, daß Lk 22,15–18 ursprünglich gar keinen eigentlichen Mahlbericht, sondern ein durch Angabe der Mahlsituation

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Schürmann, Abendmahlsbericht, 18.

¹⁷ Die eingehendste Untersuchung hierzu bietet Schürmann, Paschamahlbericht; s. o. Anm. 2.

¹⁸ Schürmann, Abendmahlsbericht, 18.

¹⁹ Schürmann, Paschamahlbericht, 46–52.

²⁰ Schürmann, ebd. 47. 50. — Ders., Einsetzungsbericht, 133–153.

²¹ Schürmann, Paschamahlbericht, 42–46.

²² Ebd. 45.

²³ E. Schweizer, Art. Abendmahl I, in: RGG³ I (1957), 15.

nur leicht gerahmtes »Stück Wortüberlieferung«²⁴ darstellte, »deren Erzähltendenz in der Mitteilung der doppelten Todesprophetie bestand«²⁵. Dieses durch die Situationsangabe kurz eingeleitete »Doppelwort« Jesu sei dann aber schon früh durch »die Eucharistie feiernde Gemeinde«, und zwar »von ihrem Wissen um die Stiftung Jesu her« eucharistisch überformt und »zu einem Abendmahlsbericht« umgestaltet worden, »der von der eucharistischen Stiftung und somit von der Umstiftung des Paschamahles erzählte«²⁶. In seiner jetzigen Gestalt, der »durch Einfügung von Lk [22] 17b (und durch Einfügung von πρὸ τοῦ με παθεῖν Lk [22] 15?)«²⁷ das formende »kultische Interesse«²⁸ der Gemeinde erkennen läßt, schildert Lk 22,15–18 das letzte Abendmahl Jesu »in seiner Bedeutsamkeit als Ort der Eucharistiestiftung . . ., von der Lk [22] 17f dann wenigstens andeutend die Becherausteilung erzählt wird«²⁹. Nach Schürmann lag eine »derartige Formung des erzählenden Berichtes . . . sehr nahe. Man mußte ja fast daran denken, daß Jesus seine doppelte Todesprophetie gesprochen hatte bei jenem Mahl, bei dem er auch das eucharistische Brot und den eucharistischen Kelch dargereicht und die Gedächtnisbefehle gegeben hatte.«³⁰ Bald schon habe man aber diesen eucharistisch gefärbten Paschamahlbericht als ungenügend für die Kennzeichnung der Eucharistiestiftung Jesu empfunden³¹ und ihn deshalb durch einfache Anhängung des Einsetzungsberichtes (VV. 19–20) verdeutlicht.

Nach Schürmann sprechen manche »Beobachtungen dafür, daß der EB in seiner ursprünglichen Form nicht als eine isoliert zu tradierende selbständige Einheit geschaffen worden ist, sondern von Anfang an als ein ‚Nachtrag‘, als ergänzende und korrigierende ‚Hinzuerzählung‘ zu Lk 22,15–18«³², und zwar »auf Grund von Mitteilungen der in dieser frühen Zeit noch erreichbaren apostolischen Augen- und Ohrenzeugen«³³. »Der sich erinnernde erste Erzähler hat vielleicht aus den Abendmahlworten Jesu zunächst nur einen kurzen Extrakt aufgenommen (wie ein anderer Erzähler Lk 22,15–18 einen andersartigen), nur soviel vielleicht, wie notwendig war, um in dem (vielleicht von Anfang an als Nachtrag gedachten . . .) EB eine Ergänzung und Verdeutlichung des PB zu geben.«³⁴ Nun sagt Schürmann aber selbst, daß »diese Hypothese« nicht zu verifizieren sei³⁵ und man auf ihr besser

²⁴ Schürmann, Paschamahlbericht, 72. — *Ders.*, Abendmahlsbericht, 19–24.

²⁵ Schürmann, Paschamahlbericht, 70.

²⁶ Ebd. 69; vgl. 52 Anm. 232; zum Ganzen: 69–74.

²⁷ Ebd. 69. ²⁸ Ebd. 70.

²⁹ Ebd. 71. — *Ders.*, Abendmahlsbericht, 28f.

³⁰ Schürmann, Abendmahlsbericht, 25f.

³¹ Schürmann, Einsetzungsbericht, 140. 143.

³² Ebd. 142. ³³ Ebd. 140f. ³⁴ Ebd. 130 Anm. 448. ³⁵ Ebd. 142.

nicht aufbaue³⁶, obwohl er offensichtlich mit ihr liebäugelt. So bleibt doch wohl die plausibelste Erklärung, daß die Eucharistie feiernde Gemeinde den ihr aus der Liturgie bekannten Einsetzungsbericht dem Paschamahlbericht anfüge.

Aber auch abgesehen davon dürfte die Gesamtinterpretation Schürmanns zu einigen Bedenken Anlaß geben. Die Historizität der Eucharistiestiftung einmal vorausgesetzt, würde die Entstehung einer primär an der Doppelprophetie, dem eschatologischen Ausblick interessierten Wortüberlieferung (als *Apophthegma*) ohne deutlichen Bezug auf die Eucharistiestiftung, mit der das Doppelwort dann doch in einem so engen Zusammenhang stünde, nur schwer verständlich sein, zumal die Mahlsituation ja doch erwähnt ist. Die »sekundäre eucharistische Überformung«³⁷ hätte dann (aus der Erinnerung) das fast verselbständigte, weil nur lose gerahmte Doppelwort Jesu wieder in seinen ursprünglichen Zusammenhang eingeordnet; sie wäre also sachlich »ursprünglicher« als der »ursprüngliche« Bericht. Diese Annahme ist aber doch höchst unwahrscheinlich. Das Interesse Schürmanns, Lk 22,15–18 in seiner ursprünglichen Gestalt als »ein Stück Wortüberlieferung« glaubhaft zu machen, dürfte von der Absicht bestimmt sein, diesen Bericht offen zu halten für die Ergänzung durch eine (sich demselben Ursprung, nämlich dem Abendmahlsgeschehen, verdankende) Stiftungserzählung. Diese Ergänzung wäre dann in einer zweifachen Weise geschehen: einmal durch die eucharistische Überarbeitung, wodurch aus dem »*Apophthegma*«³⁸ ein »Bericht von einem nt.lich erfüllten Paschamahl«³⁹ wurde, in dem »das geopferte Paschalamm ersetzt war durch die von Jesus gereichte Gabe«⁴⁰. Dieser Bericht sage zwar nicht explizit, was unter den Gestalten von Brot und Wein dargeboten werde, er sei aber trotzdem offen für die Aussage der neutestamentlichen Einsetzungsberichte⁴¹. Die zweite Ergänzung bzw. Verdeutlichung erfolgte durch die angehängten Einsetzungsverse, die nun ausdrücklich sagen, was im Paschamahlbericht nur implizit angedeutet sei⁴². Gegenüber dieser Deutung ist es jedoch viel wahrscheinlicher, daß Lk 22,15–18 (eine sekundäre eucharistische Überformung zugegeben) auch schon in der ursprünglichen Gestalt ein eigentlicher Mahlbericht vorliegt, zu dem mit höchster Wahrscheinlichkeit die Lk 22,27–30 überlieferten Tischworte gehören, die ebenfalls durch den eschatologischen Ausblick (VV. 28–30) und den Hinweis auf Jesu Dienen gekennzeichnet sind⁴³. Überblickt

³⁶ Ebd. 141.

³⁷ Schürmann, *Paschamahlbericht*, 73.

³⁸ Ebd. 69; vgl. 53 Anm. 232.

³⁹ Ebd. 73.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Schürmann, *Abendmahlsbericht*, 96f Anm. 5.

⁴³ Schweizer, *Herrenmahl*, 356. — *Ders.*, in: RGG I, 15.

man nun die je verschiedene Traditionsgeschichte der beiden Mahlberichte (Lk 22,15–18.27–30 und Lk 22,19–20) und ihre erst sekundäre Zuordnung, so dürfte E. Schweizer den Sachverhalt treffend deuten: »Wäre die Einsetzung mit den Deuteworten historisch, dann ließe sich die Entstehung eines in sich geschlossenen Mahlberichts, der nur den eschatologischen Ausblick und den Hinweis auf Jesu Dienen enthalten hätte, kaum denken. So ist damit zu rechnen, daß Jesus selbst nur ein letztes Mahl mit seinen Jüngern gehalten hat, bei dem er sie auf sein Dienen verwies und ihnen die Tischgemeinschaft in der kommenden Königsherrschaft Gottes in Aussicht stellte.«⁴⁴ Dem würde auch die johanneische Darstellung entsprechen, die Kap. 13 zwar keinen Einsetzungsbericht überliefert, wohl aber von einem letzten Mahl Jesu berichtet und in diesem Zusammenhang vor allem das Dienen Jesu herausstellt (Fußwaschung); dem eschatologischen Ausblick entsprechen Joh 14–16, freilich in einer für Johannes charakteristischen präsentischen, dh. nicht auf die Parusie, sondern auf das Kommen Jesu im Geist bezogenen Uminterpretation⁴⁵.

»Damit aber erhebt sich — wie E. Schweizer zurecht bemerkt — in ganz neuer Form die alte Frage nach den zwei Abendmahlstypen.«⁴⁶ Steht damit nun aber nicht zugleich der Stiftungs- und Sakramentscharakter der kirchlichen Eucharistiefeier auf dem Spiel? Bleibt dann für ein dogmatisches Verständnis nicht doch nur die Alternative: Entweder historische Einsetzung oder »ätiologische Kultlegende«?⁴⁷ In der Tat besteht häufig der Eindruck, daß das Postulat einer Einsetzung durch den irdischen Jesus der dogmatischen Vorentscheidung entspringt, daß sonst der Sakramentscharakter der Eucharistie nicht aufrechterhalten werden könnte. Fest steht, daß mit den Mitteln der historischen Forschung allein hier nicht mehr weiterzukommen ist. Aber die historisch-kritische Methode löst ja ohnehin keine Glaubensprobleme. Mit Recht betont darum E. Schweizer unter Hinweis auf die Taufe, für die wir »ja sicher keine historisch einigermaßen zuverlässig bezeugte Einsetzung durch Jesus kennen«⁴⁸, daß der Sakramentscharakter der Eucharistie nicht »in der sehr fraglichen Einsetzung durch den historischen Jesus« begründet werden könne, daß wir vielmehr »auch hier eindeutig von aller Flucht in historische Garantien weg zur Glaubensfrage gerufen« seien⁴⁹. »Daß die im Neuen Testament bezeugte

⁴⁴ Schweizer, in: RGG I, 16f.

⁴⁵ Schweizer, Herrenmahl, 355f; RGG I, 15.

⁴⁶ Schweizer, in: RGG I, 15. — *Ders.*, Herrenmahl, 355.

⁴⁷ Vgl. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 252. — Hierzu: Betz, Realpräsenz, 124f. — Neuenzeit, 96f.

⁴⁸ Schweizer, Herrenmahl, 357 Anm. 57.

⁴⁹ Ebd. 367.

und uns anredende Gemeinde durchwegs Herrenmahl feierte, und daß sie dabei der Meinung war, genau dem zu entsprechen, was Jesu Leben und Sterben wollte — mag er historisch die Deuteworte in dieser oder jener Form gesprochen oder nicht gesprochen haben —, das steht fest. Ob wir das für die rechte Erkenntnis dessen halten, was in Jesus von Nazareth wirklich ‚historisch‘ (wenn auch in seiner Bedeutung nicht mit den Mitteln des Historikers festzuhalten) geschah oder für einen Irrtum, das freilich ist die Glaubensfrage, die uns immer gestellt bleibt.«⁵⁰ So sehr dem zuzustimmen ist, kann doch noch näher gefragt werden, ob nicht das Neue Testament selbst eine (freilich nur im Glauben sich erschließende) Sicht eröffnet, die uns das Begründetsein der Eucharistie im offenbarenden Christusereignis sehen läßt (und darin eine Kontinuität mit dem Jesus-Geschehen), ohne daß es dazu der ausdrücklichen Einsetzung durch den irdischen Jesus bedürfte; m. a. W. ob nicht das Neue Testament selbst den hermeneutischen Schlüssel hergibt, der das rechte Verstehen aufschließt. Diese hermeneutische Erschließungsfunktion hat das Osterereignis, von dem alle Verkündigung ausgeht. Die folgenden Thesen wollen (ohne daß sie hier des näheren begründet werden können) den Rahmen für eine derartige Überlegung in bezug auf den Stiftungscharakter der Eucharistie abstecken.

2. Thesen zum Verständnis der Christus-Offenbarung

a) Nicht schon der irdische Jesus ist die volle, abschließende und unüberbietbare Christusoffenbarung, sondern erst der auferweckte und erhöhte Herr (in Personidentität mit dem Irdischen und Gekreuzigten), *insofern* er sich selbst *als* der Auferweckte und Erhöhte in die Geschichte und menschliche Erfahrung hinein erschlossen hat — in welcher (den Glauben der Urzeugen erweckenden) Selbsterschließung Jesus selbst als der *auferweckte* Gekreuzigte und damit die Auferweckung als *die* Großtat Gottes an Jesus allererst erkannt, verstanden und so erst verkündbar werden⁵¹.

⁵⁰ Ebd. 367f.

⁵¹ Dies soll insbesondere gegen eine — als Rückschlag gegen eine *bloße* Kerygmatheologie vielleicht verständliche — heute wieder zunehmende Tendenz gesagt sein, nur noch am sog. »historischen« Jesus Maß nehmen zu wollen; vgl. z.B. R. Schäfer, Jesus und der Gottesglaube, 1970, 88: »Wir suchen den Offenbarer in dem wahren historischen Jesus, nicht aber in einer durch pneumatische Erlebnisse der altkirchlichen Propheten eingefärbten oder gar erschaffenen Person.« — Vgl. auch F. J. Schierse, Die neutestamentliche Trinitätsöffnung, in: Mysterium Salutis II, 1967, 85f: »Wir sehen uns heute genötigt, weiter zurückzufragen und die Glaubenswahrheiten im Offenbarungsgeschehen selbst — und nicht in den theologischen Aussagen der neutestamentlichen Schriftsteller zu verankern ... Sie alle sind ›Diener des Wortes‹.

b) In der Selbstoffenbarung des auferweckten Herrn gründen gleich- ursprünglich: die Kirche, das apostolische Kerygma und die bevollmächtigte Sendung.

Zu den einzelnen hier genannten Größen nur einige kurze Bemerkungen: Nicht schon der irdische Jesus hat die Kirche gegründet, wenngleich er durch seine Verkündigung und Wirksamkeit den Grund dazu gelegt hat⁵². Sie tritt erst in ihre Wirklichkeit durch das Osterereignis (als Einheit von Kreuz, Auferweckung, Selbstoffenbarung des Auferweckten und Geistsendung). Das Urkerygma 1Kor 15,5 markiert genau diesen Ursprung der Kirche: ὁφθῇ Κηρῷ, εἴτα τοῖς δώδεκα. Damit ist vom Neuen Testament her die Frage, ob Jesus die Kirche gewollt habe, positiv entschieden und das Wort Loisy: »Jesus verkündete das Reich Gottes, und gekommen ist die Kirche«⁵³ (als wäre die Kirche ein Abfall vom Willen Jesu) vom Neuen Testament her als unsachgemäß und deshalb als falsch erwiesen.

Der Ursprung des Kerygmatis in der Selbstoffenbarung des auferweckten Herrn wird insbesondere von Paulus ausdrücklich thematisiert⁵⁴. H. Schlier hat diesen Sachverhalt treffend formuliert: Das Evangelium ist von seinem Ursprung her nichts anderes als die Selbsterstreuung des Auferweckten und Erhöhten in das Wort des Apostolates hinein. »In ihm kommt kraft der unmittelbaren Enthüllung Jesu Christi der Herr selbst zu Wort und zur Sprache.«⁵⁵ Der erhöhte Herr »durchbricht die Dimension seiner absoluten Verborgenheit bei Gott und eröffnet sich in unmittelbarer Selbstenthüllung dem Apostel so, daß er sich dadurch in dessen Evangelium, das aber seines (= Christi) und Gottes Evangelium ist, zu Wort bringt«⁵⁶. Das Evangelium ist darum Gottes (Christi) Wort im Menschenwort (vgl. 1Thess 2,13).

(Lk 1,2), das von Jesus gesprochen und gewirkt wurde, sie alle wissen sich als Dolmetscher und Interpreten einer Überlieferung, die ihren historischen und theologischen Grund in Jesus selber hat.« So gewiß die nachösterliche Verkündigung in Kontinuität mit der Verkündigung Jesu stehen muß, um nicht in Mythologie abzusinken, so gewiß bedingt das Ostergeschehen auch inhaltlich einen weitgehenden Neuansatz der Verkündigung, weil in der Verkündigung des irdischen Jesus nicht schon »alles« gesagt ist und auch noch nicht »alles« gesagt werden konnte. Mit den Begriffen: »implizit« und »explizit« ist hier noch nicht viel gewonnen, weil nur von Ostern her erkannt bzw. verstanden werden kann, was »implizit« im Jesus-Geschehen enthalten ist. Die nachösterliche apostolische Verkündigung ist mehr als nur »inspirierte«, vor Irrtum bewahrte »Dolmetschung« des mit dem Leben des irdischen Jesus an sich und in sich schon abgeschlossenen »Offenbarungsgeschehens selbst«; vgl. unten These c).

⁵² Vgl. H. Küng, Die Kirche, 1967, 89–99.

⁵³ A. Loisy, L'Évangile et l'Église, 1902, 111.

⁵⁴ Vgl. bes. Gal 1,11f.15f; vgl. Apg 26,16.

⁵⁵ H. Schlier, Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung, 1962², 18.

⁵⁶ Ebd. 15. — Vgl. ders., Die Zeit der Kirche, 1956; ders., Besinnung auf das Neue Testament, 1964; ders., Das Ende der Zeit, 1971; in diesen Bänden jeweils mehrere Abhandlungen zum Thema.

Mit der Herkunft des apostolischen Kerygmas in der Selbstoffenbarung des Herrn ist in einem auch die Bevollmächtigung zum Dienst (*διακονία*) und zur Verwaltung (*οἰκονομία*) des Evangeliums mitgegeben⁵⁷, was insbesondere wiederum Paulus ausdrücklich bezeugt⁵⁸.

Der Kirche begründende und Sendung auslösende Charakter der Ostererscheinungen (= Selbstoffenbarung des erhöhten Herrn) beherrscht auch als theologisches Motiv die Erscheinungsberichte der Evangelien⁵⁹. »Sie markieren den offenbarungsgeschichtlichen Ort, wo das göttliche Geschehen der Auferstehung Christi sich in den Bereich der menschlichen Geschichte hinein eröffnet und selbst neue Geschichte in Bewegung setzt, als Geschichte der Verkündigung und des Glaubens, als Geschichte der Kirche.«⁶⁰ Durch ihre Sendung auslösende und Kirche begründende Funktion stellen sie den Geschichtsbezug der Auferweckung Jesu her und charakterisieren so die Gottesstat der Auferweckung als »geschichtsbezogenes Offenbarungs-Ereignis«⁶¹. Diese geschichtlichen Wirkungen gehören wesentlich zur Wahrheit der Auferweckung und Selbstoffenbarung des Auferweckten hinzu und stellen deren geschichtliche Dimension dar.

c) Weil und insofern der erhöhte Herr selbst sich in das Wort des apostolischen Kerygmas hinein eröffnet hat, eignet dem Kerygma Offenbarungsqualität, dh. es gehört konstitutiv zur Christusoffenbarung. In ihm geschieht die für alle spätere Verkündigung grundlegende (und normative), das will sagen: nicht nur offenbarungsgemäße, sondern offenbarungsmäßige (= offenbarende) Explikation des Christus-Mysteriums, und zwar in einem echten geschichtlichen Entfaltungsprozeß. Das heißt: Die geschichtliche Entfaltung der urkirchlichen Christologie und Soteriologie im apostolischen Zeugnis ist das offenbarende Christusgeschehen, in dem sich unter der Selbstoffenbarung des erhöhten Herrn als des eigentlichen und bleibenden Subjekts der Verkündigung das Verstehen der Person und der Heilsbedeutung Jesu Christi erschließt und entfaltet. Die Zeit der apostolischen Kirche ist deshalb als »qualitativ herausgehobene Offenbarungs-Zeit«⁶² zu werten.

Von daher verbietet es sich, die verschiedenen, geschichtlich sich entfaltenden neutestamentlichen Christologien und soteriologischen

⁵⁷ Auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Theophanien ist mit dem ἀφθη (»er ließ sich sehen«) der Vorgang von Berufung und Sendung innerlich verbunden; vgl. J. Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (Studien zum AT und NT 18), 1968, 157–170.

⁵⁸ Vgl. hierzu Schlier, Wort Gottes, 16–18. — Blank, aaO. 167. — 2Kor 5,19f.

⁵⁹ Vgl. Blank, aaO. 159f. 161 Anm. 53.

⁶⁰ Blank, aaO. 180.

⁶¹ Blank, aaO. 175.

⁶² Blank, aaO. 182.

Aussagen als ein »Trümmerfeld völlig disparater Anschauungen« anzusehen. Als Kriterium für das ursprüngliche, schlechthin verbindliche apostolische Kerygma dürfte die Nähe zum »Fundament und zur Mitte des Evangeliums«, dh. zum »eschatologischen Heilshandeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu, das alle Verkündigung explizieren will«, gelten⁶³.

d) Zum Christus-Mysterium gehört wesentlich auch die Kirche (s. o. These b). Was sie von ihrem Ursprung in Jesus Christus her wesenhaft ist, entfaltet und aktualisiert sich mit und unter der Explikation des Christus-Ereignisses. Das Wachsen der Kirche in ihr von Christus gewolltes und gesetztes Wesen ist darum ebenso wie das Kerygma innerlich qualifiziert als Offenbarungsgeschehen⁶⁴.

e) Aufgrund der gleichursprünglichen Begründung von Kirche und apostolischem Kerygma in der Selbstoffenbarung des erhöhten Herrn ist die Geist-erfüllte Kirche zugleich der konnaturale Verstehensraum der Christusoffenbarung.

f) In der Explikation des Christus-Ereignisses haben auch die Sakramente der Kirche und ihr Begründetsein im Willen Jesu Christi ihren inneren Ort. Die Kirche des Wortes ist auch die Kirche der Sakramente.

Für bestimmte Sakramente (Taufe, Eucharistie, Sündenvergebungsvollmacht) überliefert die Schrift ein explizites Stiftungswort. Für die Taufe (Mt 28,19) und die Sündenvergebungsvollmacht (Joh 20,23) ist dieses Stiftungswort jedoch kein Wort des irdischen Jesus, sondern des

⁶³ Schlußbericht der evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Studienkommission »Das Evangelium und die Kirche« (= Malta-Bericht vom 21.–23. Februar 1971) Nr. 24, in: MD 22 (1971), 105.

⁶⁴ Zu diesem von Christus gewollten Wesen der Kirche gehört, wie das Kerygma selbst und innerlich mit diesem verbunden, auch die Eucharistie. Zur Verdeutlichung dessen kann man von der formellen Beobachtung ausgehen, daß es »im gesamten Corpus der Paulus-Briefe ... nur zwei Texte (gibt), in welchen Paulus Überlieferung mit einer vollständigen, ausdrücklichen Traditionsformel einführt und wörtlich zitieren will: 1Kor 15,3ff und 1Kor 11,23ff, das ‚Kerygma‘ und die Herrenmahlüberlieferung ... Daraus läßt sich der Schluß ziehen: Wenn man der kerygmatischen Überlieferung von 1Kor 15,3ff in der Tat jene Bedeutung zuerkennen muß, wie dies ... allgemein mit Recht angenommen wird, dann hat für die paulinische Herrenmahltradition das gleiche zu gelten. Beide stehen dann mit gleichem Anspruch und mit gleichem Gewicht nebeneinander, und es ist nicht gerechtfertigt, dieser zu versagen, was man jener zubilligt ... und man wird nicht zuviel sagen, wenn man feststellt: Kerygma und Herrenmahltradition sind nach 1Kor die beiden Pfeiler, auf denen die Existenz der Gemeinde beruht, so daß, wenn an diese Gegebenheiten gerührt wird, nicht einfach mehr bloß die Ordnung, sondern die Existenz der Gemeinde angegriffen ist«: Blank, Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus, in: Una Sancta 23 (1968), 178f; vgl. unten These f).

Auferstandenen, dh. diese Sakramente haben nach dem Zeugnis der Schrift ihren Ursprung in der Selbstoffenbarung des erhöhten Herrn⁶⁵.

In diesem Zusammenhang verdient die These K. Rahners von der impliziten Stiftung der Sakramente in der fundamentalen Stiftung der Kirche besondere Beachtung⁶⁶.

Auf dem Hintergrund dieser Thesen soll nun die Frage der Stiftung der Eucharistie durch Jesus Christus weiter bedacht werden.

*3. Die Eucharistie als offenbarungsmäßige Explikation
des Abschiedsmahles Jesu
in den nachösterlichen Mahlgemeinschaften mit dem erhöhten Herrn*

Wir knüpfen nochmals an die Überlegungen zum letzten Abendmahl Jesu an, das mit größter Wahrscheinlichkeit »nur« durch die doppelte Todesprophetie mitsamt dem eschatologischen Ausblick und den betonten Dienst Jesu charakterisiert war⁶⁷. E. Schweizer verdient volle Zustimmung, wenn er schreibt: »Tatsächlich ist darin schon der neue Bund Gottes mit seinem Volk Ereignis geworden. . . . Tatsächlich ist dieser neue Bund nirgends anders begründet gewesen als im Dienen Jesu, auf das er seine Jünger hinwies und das er am kommenden Morgen vollends erfüllte. So sind die Deuteworte nur die Entfaltung dessen, was von Anfang an in diesem Mahl enthalten war, das seinerseits nur ein letzter Ausdruck der Tischgemeinschaft war, die Jesu ganzen Dienst begleitete als leibhaft gewordener Gnadenzuspruch und Bundeschluss.«⁶⁸ Hier ist die im folgenden kurz darzustellende sachliche Kontinuität der Eucharistie mit dem Jesus-Geschehen treffend zum Ausdruck gebracht.

Nach Ostern setzt die Gemeinde die Mahlgemeinschaft mit Jesus fort⁶⁹. Sie weiß ihn ja als den Lebendigen und Erhöhten. Sie feiert

⁶⁵ Joh 3,5; Mt 16,18f; 18,18 können nicht als Gegeninstanz angeführt werden.

⁶⁶ K. Rahner, Kirche und Sakramente (Quaest. disp. 10), 1960, bes. 37–67. Rahner entwickelt diese These im Hinblick auf die Sakramente, für die ein explizites Stiftungswort in der Hl. Schrift fehlt. Nur sieht er in dieser Abhandlung die explizite, fundamentale Stiftung der Kirche (und der drei genannten Sakramente) noch zu sehr in historischer Perspektive. Vgl. doch neuestens: *Ders.*, Was ist ein Sakrament?, in: *Schriften zur Theologie X*, 1972, 377–391, bes. 377f (zur Frage der Stiftung der Sakramente).

⁶⁷ Hier wäre allgemein die »messianische« Funktion der Jesus-Mahle noch eingehender mitzubedenken; vgl. dazu: J. Betz, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik (Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, I/1), 1955, 66–85, bes. 67–70. — Marxsen, Abendmahl, 19ff.

⁶⁸ Schweizer, in: RGG I, 16.

⁶⁹ Betz, Aktualpräsenz, 70–81.

diese Mahle nicht nur als Erinnerung an frühere Lebensgewohnheiten des dahingegangenen Herrn, sondern als wirkliche Tischgemeinschaft mit ihm. Sie feiert sie, wie Apg 2,46 betont wird, »in eschatologischem Jubel« (ἐν ἀγαλλιάσει⁷⁰), d.h. doch wohl auch: sie feiert sie als Gemeinde, die sich selbst als eschatologische Gemeinde versteht und in freudiger Erwartung der Wiederkunft des Herrn entgegenharrt. Sie versteht diese Mahle als anfangshafte Einlösung (Antizipation) der eschatologischen Verheißung der neuen Mahlgemeinschaft mit Jesus (Lk 22,16.18.29)⁷¹. Auf diesem Hintergrund der Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn sind auch die Mahle des Auferstandenen zu sehen (Lk 24,30f. 35,41–43; Joh 21,9–13; Mk 16,14; Apg 10,41)⁷². Der einheitliche Sinn dieser Berichte ist die Bezeugung des Glaubens der Urkirche, daß der Herr über seinen Tod hinaus Tischgemeinschaft schafft, die Communio mit den Seinen fortsetzt und darin seine Verheißung einlöst.

Genau hier ist der Ort für die theologische Einordnung der »Einsetzungs«-Berichte. Wie die Gemeinde den Tod Jesu (als des Auferweckten und von der Auferweckung her) versteht, wie sie sich selbst aufgrund von Tod und Auferstehung Jesu versteht, wie sie ihren Kult versteht: das alles wird darin ausgesagt. Das geschieht dadurch, daß sie den Gehalt des Gemeindemahles interpretiert⁷³. Die Gemeinde weiß und erfährt im Glauben den erhöhten Herrn nicht nur gegenwärtig als Mahlveranstalter, Tischherrn und Mahlgeber, sondern auch als Mahlgabe, als den, der sich selbst den Seinen schenkt, der ihnen in dieser Selbstgabe Anteil gibt an dem bundesstiftenden Ereignis seines Todes und sie so zur Gemeinde des Neuen Bundes macht. Für solche Interpretation boten sich wie von selbst die Stellen an, die auch beim jüdischen Festmahl schon »liturgisch« herausgehoben waren⁷⁴ und an die Jesus beim letzten Mahl seine Todesprophetie und die Verheißung neuer Mahlgemeinschaft geknüpft hatte: der Segen über das Brot zu Beginn und über den Weinbecher am Ende des Mahles.

Zugleich aber wird in diesen »Einsetzungs«-Berichten auch gesagt, daß diese Interpretation des Mahles nicht bloße Deutung der Gemeinde, sondern daß ihr dieses Verständnis des Gehaltes der Mahlfeier vom Herrn selbst zugekommen ist. Das geschieht in der *Form* histori-

⁷⁰ R. Bultmann, Art. ἀγαλλιάσομαι, ἀγαλλίασαι, in: ThWNT I (1933), 19f.

⁷¹ Vgl. Schürmann, Abendmahlbericht, 24.

⁷² Vgl. O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1950², 17–23. 29–34. — Betz, Aktualpräsenz, 71f.

⁷³ Die Gemeindemahle sind ja zugleich auch der ursprüngliche Ort der Verkündigung; vgl. bes. Apg 2,42.46; 20,7–11; vgl. 1Kor 14,23.26. — Betz, Realpräsenz, 1–9. — Schlier, Wort Gottes, 56–64.

⁷⁴ Marxsen, Abendmahl, 21f. — Ders., Anfangsprobleme der Christologie, 1966⁴, 47.

scher Datierung. Es handelt sich aber hier um eine eigentlich theologische, nicht um eine streng historische Aussage⁷⁵. Durch die Rückbindung an den irdischen Jesus bringt die Gemeinde zum Ausdruck, daß das eucharistische Mahl wirklich Stiftung des Herrn ist, in seinem Willen und Offenbarungshandeln gründet. Daß scheinbar historische Zeitangaben benutzt werden, um theologische Aussagen zu machen, ist von der in der exegetischen Forschung heute wohl ausnahmslos akzeptierten Einsicht in die literarische Eigenart der Evangelien her nicht weiter verwunderlich. Sie sind ihrer eigentlichen Intention nach keine historiographischen Darstellungen, sondern Glaubenszeugnisse, Verkündigung des in der Kirche gegenwärtigen Herrn, Auslegung des Christus-Ereignisses »in der Form geschichtlicher Darstellung«⁷⁶. Solche »Historisierung« theologischer Aussagen begegnet »gerade auch im Zusammenhang mit dem Tode Jesu und dem Abendmahl«⁷⁷. Die unterschiedliche Datierung des Todes Jesu bei den Synoptikern und bei Johannes dürfte einer solchen theologischen Aussageabsicht entspringen. Nach Johannes stirbt Jesus am Rütttag zu der Stunde, da im Tempel die Paschalämmer geschlachtet wurden (Joh 18,28; 19,14.31f). Der christologisch-soteriologische Sinn ist deutlich: Jesus ist das »wahre« Paschalamm (vgl. 1Kor 5,7). Entsprechend dieser Datierung ist das letzte Mahl Jesu aber kein Paschamahl. Nach den Synoptikern stirbt Jesus einen Tag später, hält aber am Abend zuvor mit seinen Jüngern das Paschamahl (Mk 14,12ff par; Lk 22,15). Der theologische Aussagesinn: Die Eucharistie ist das »wahre« Paschamahl. Ist das einmal erkannt und (mutatis mutandis) für die Evangeliums-Verkündigung allgemein zugegeben, dann »bereitet nun aber auch die ›Datierung‹ in der paulinischen Formel historisch keine Schwierigkeit mehr«⁷⁸. Die Gemeinde legitimiert ihren Kult von Jesus her. Das ist zwar ätiologische Begründung, aber doch *toto coelo* verschieden von einer »ätiologischen Kultlegende« (falls »Legende« im landläufigen Sinne als unwahre, erfundene Geschichte verstanden wird⁷⁹). Im Blick auf die theologische Aussageabsicht erweist sich die — vom neuzeitlichen »Historie«-Begriff her formulierte — Alternative: entweder historiographisch exakter Bericht oder unwahr (= »Legende«), als der neutestamentlichen Verkündigung völlig unangemessen. Die Rückbindung der Verkündigung an den irdischen Jesus ist vielmehr die offenbarungsmäßige »Sicherung« gegen jegliche Mythologisierung; sie hat eine ausgesprochen antimythologische und antidoketische Tendenz. Daß wir

⁷⁵ Vgl. Marxsen, Abendmahl, 18f.

⁷⁶ H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre, 1970³, 138.

⁷⁷ Marxsen, Abendmahl, 18. ⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: Besinnung auf das Neue Testament, 43ff.

freilich hier in die Glaubensfrage gerufen sind, hebt die Wahrheit des Gesagten nicht auf. Wir sind gefragt, ob wir uns vom Neuen Testament selbst und seinem kirchlichen Verständnis den hermeneutischen Schlüssel geben lassen wollen.

Die Begründung und Legitimation der christlichen Eucharistiefeier vom Herrn her ist auch der Sinn von 1Kor 11,23: »denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch überliefert habe«. Das ἀπό τοῦ κυρίου bedeutet nicht, daß Paulus selbst das Verständnis dieser Feier, wie Lietzmann meinte⁸⁰, oder gar den Einsetzungsbericht als solchen durch unmittelbare Offenbarung des Erhöhten empfangen habe; Paulus beruft sich vielmehr auf eine ihm zugeflossene Überlieferung, die ur-apostolische Tradition, die aber nach Paulus ihre autoritative Begründung im Kyrios hat. Das will sagen, daß die Tradition, auf die er sich beruft und die er der Gemeinde weitergegeben hat, letztlich nicht durch menschliche Überlieferung legitimiert ist, sondern durch den erhöhten Herrn selbst. Insofern dürfte die Deutung O. Cullmanns⁸¹ doch zutreffender sein als die von J. Jeremias⁸², der in dieser Formulierung eine auf den irdischen Jesus zurückführende Traditionslinie ausgesprochen sieht.

In der Rückbindung der Eucharistie an das letzte Mahl Jesu vor seinem Leiden hat die Gemeinde zugleich das Mittel gefunden, die innere Beziehung der Eucharistie zum Tode Jesu, die in der Eucharistie geschehende Zuwendung der Heilsfrucht seines Todes, m. a. W. des »integralen Heilsereignisses Jesus, bei dem Person und Werk nicht voneinander zu trennen sind«⁸³, und damit die christologisch-soteriologische Interpretation dieses Mahles vom Tode Jesu her (als des auferweckten Gekreuzigten) auszusagen⁸⁴.

Die Stiftung der Eucharistie durch Jesus Christus ist in dieser Sicht in keiner Weise angetastet, sondern nur auf der Ebene gesehen, auf der auch die Stiftung der Kirche und der übrigen Sakramente zu bedenken ist: auf der Ebene des nachösterlichen Offenbarungsgeschehens⁸⁵.

⁸⁰ Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 254f.

⁸¹ O. Cullmann, Die Tradition als exegethisches, historisches und theologisches Problem, 1954, 8ff. — Vgl. Bornkamm, Herrenmahl, 146—148.

⁸² Jeremias, Abendmahlsworte, 95. 195.

⁸³ Betz, Realpräsenz, 41. 96.

⁸⁴ Diese Deutung würde auch die Schwierigkeit lösen, der sich insbesondere die katholische Dogmatik ausgesetzt sieht: das Letzte Abendmahl schon als sakramentale Antizipation des Kreuzestodes (-opfers) verstehen zu müssen, im Unterschied zur sakramentalen Repräsentation der nachösterlichen Eucharistiefeier.

⁸⁵ Die Trienter Glaubensentscheidung, daß alle Sakramente durch Jesus Christus eingesetzt seien (DS 1601), bleibt in dieser Sicht voll gewahrt, wie sie auch grundlegend von der Auffassung des »Modernismus« unterschieden ist, wonach die Sakramente bloß kirchlich-menschliche Einrichtungen seien (DS 3440).

Wir müssen demnach wohl damit rechnen, daß das sakramentale Verständnis der nachösterlichen Gemeindemahle nicht schon ursprünglich am Anfang der Entwicklung steht. Das dürfte Lietzmann sicher zu Recht gesehen haben. Nur darf der sakramentale (eucharistische) »Mahltyp« nicht als Gegensatz zu den ursprünglich wohl nicht-sakramentalen Mahlfeiern gesehen werden, sondern als deren sachgemäße Explikation. Grundsätzlich liegt das wachsende Eucharistieverständnis bzw. die Entfaltung des Eucharistieverständnisses auf derselben Linie wie die nachösterliche Entfaltung der Christologie und Soteriologie oder besser: es ist ein eingeordnetes Moment der nachösterlichen Explikation des Christus-Ereignisses. Wenn wir (dogmatisch korrekt) annehmen dürfen und müssen, daß die nachösterlichen Selbstoffenbarungen (Erscheinungen) des gekreuzigten und auferweckten Herrn den Ursprungsort der Kirche und des Kerygmas fixieren und daß von Ostern her sich die Person Jesu und seine Heilsbedeutung erschließt, dann dürfen wir auch mit Recht das sich entfaltende Verständnis des Herrenmahles als ein inneres Moment dieses christologisch-soteriologischen Explikationsvorganges verstehen. Das wird zudem durch die Beobachtung bestätigt, daß die Einsetzungsberichte in ihren Varianten selbst ein Stück werdender Christologie und Soteriologie darstellen.

Das sakramentale Verständnis des eucharistischen Herrenmahles muß in der (palästinensischen) Urkirche schon sehr früh gewachsen sein. Dafür spricht einmal Paulus, der uns nicht nur die literarisch älteste, sondern wohl auch die ursprünglichste Überlieferung⁸⁶ des Einsetzungsberichtes vermittelt und der keine andere Herrenmahltradition kennt. Die Erinnerung an den eschatologischen Ausblick ist hier nur noch in V. 26 erhalten: »bis daß er wiederkommt«. Dieses Zeugnis wiegt umso schwerer, als Paulus schon bald nach seiner Bekehrung mit der Jerusalemer Urgemeinde in Verbindung trat und auch mit Jerusalemern zusammenarbeitete. Zum anderen läßt auch die synoptische Tradition erkennen, daß die Verbindung beider Mahlberichte (eschatologischer Ausblick und Deuteworte) schon früh erfolgt ist. Da an der literarischen Echtheit des lukanischen Langberichtes nicht mehr gezweifelt werden kann⁸⁷, »gibt es keinen Text, in dem nicht schon der eschatologische Ausblick mit den Deuteworten verbunden war«⁸⁸. Nichtsdestoweniger lassen die Einsetzungsberichte — im Rahmen dieses sakramentalen Verständnisses — eine theologische Entfaltung erkennen.

⁸⁶ Vgl. Neuenzeit, Herrenmahl, bes. 103—126.

⁸⁷ Vgl. bes. Jeremias, Abendmahlworte, 133—153. 252. — Schürmann, Lk 22,19b bis 20 als ursprüngliche Textüberlieferung, in: Biblica 32 (1951), 364—392. 522—541.

⁸⁸ Schweizer, in: RGG I, 15.

4. Die Entfaltung der urkirchlichen Christologie und Soteriologie im Lichte der Einsetzungsberichte

Zu diesem komplexen Problemkreis können im folgenden nur einige Bemerkungen vorgelegt werden. Auszugehen ist von der Beobachtung, daß im eschatologischen Lukas-Abschnitt (Lk 22,15–18) der Tod Jesu noch in keiner Weise in seiner Heilsfunktion gedeutet ist, »nur vom sieghaften Ausgang dieses Todesschicksals ist die Rede«⁸⁹. Das dürfte, wenn unsere vorausgehenden Überlegungen richtig sind, ein Indiz dafür sein, daß die soteriologische Interpretation des Todes Jesu, wie sie in den Einsetzungsberichten vorliegt, nicht schon auf die Jüngerbelehrung des irdischen Jesus, insbesondere beim letzten Mahl, zurückgeht.

Wir setzen bei der (vor)paulinischen Überlieferungsform des Einsetzungsberichtes (1Kor 11,23–25) an, von der die (vor)lukanische (Lk 22,19–20) eine »eigenständige Variante«⁹⁰ darstellt, die aber schon Einflüsse des (vor)markinischen Überlieferungstyps (Mk 14,22–24) in sich aufgenommen hat (vor allem die Apposition zum Kelchwort). Das paulinische Brotwort: τοῦτο μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν beläßt noch ganz den Blick auf den in der die Eucharistie feiernden Gemeinde gegenwärtigen eucharistischen Leib des Herrn und kennzeichnet ihn als Heilsgabe für die Mahlteilnehmer. »Leib« meint hier — im Sinne der ganzheitlichen semitischen Anthropologie — die lebendige, leibhaftige, konkrete Person, das »Ich«, das »Selbst« Jesu⁹¹, des erhöhten Herrn⁹². Die Wendung ὑπὲρ ὑμῶν betont die aktuelle Heilsbedeutung und Heilszuwendung der eucharistischen Gabe für bzw. an die Tischgenossen und hat in der vorpaulinischen Formel primär den Sinn einer Spendeformel⁹³: »der für euch und zu eurem Heile bestimmte, euch zugesetzte und als solcher euch nun dargebrachte« Leib⁹⁴.

Das vorpaulinische Kelchwort prädiert als eucharistische Gabe die Wirklichkeit des im Tode Jesu begründeten Neuen Bundes: τοῦτο τὸ πο-

⁸⁹ Schürmann, Abendmahlsbericht, 22.

⁹⁰ Schürmann, Einsetzungsbericht, 1.

⁹¹ Betz, Realpräsenz, 37–41. 95. — Bornkamm, Herrenmahl, 157.

⁹² Schweizer, in: RGG I, 14.

⁹³ Vgl. Neuzeit, Herrenmahl, 159f.

⁹⁴ Schürmann, Einsetzungsbericht, 28. — Freilich kennt insbesondere Paulus auch eine (ihm ebenfalls schon durch Tradition vorgegebene) »eigenständige ὑπὲρ-Formel« im Sinne des Sühne- und Stellvertretungsgedankens, zB. Rm 5,6,8; 14,15; 1Kor 15,3; 2Kor 5,15.21; Gal 1,4; 2,20; 3,13; und er selbst wird das eucharistische Brotwort wohl kaum ohne diesen Zusammenhang gelesen haben. Das erlaubt jedoch nicht, dieses Verständnis auch schon als den ursprünglichen Sinn der Kultformel vorauszusetzen; vgl. Neuzeit, aaO. 159f.

τῆριον ἡ καὶνὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι. Die Kelchformel bringt damit über das Brotwort hinaus zum Ausdruck, daß der erhöhte Herr seiner Gemeinde nur deshalb zum Heil sein kann, weil er identisch ist mit dem Gekreuzigten, der durch seine Todeshingabe die neue, eschatologisch-endgültige Heilsordnung heraufgeführt hat und sich als der so Identische in der Eucharistie an der Gemeinde als wirksam erweist⁹⁵. Kelch und Bund stehen hier in einem Identitätsverhältnis. Teilhabe am Kelch ist Teilhabe am »Neuen Bund kraft des Blutes« Jesu. Die Kelchformel vermeidet zwar die direkte Gleichsetzung von Kelch(inhalt) und Blut, aber sie ist implizit in dem Identitätsverhältnis von Kelch und Bund enthalten. Diese Identifizierung ist nur deshalb möglich, weil (und insofern) der Kelch das »Blut« Jesu tatsächlich enthält⁹⁶. »Blut« meint hier nicht eine »dingliche Substanz«, sondern ist Realsymbol der Todeshingabe Jesu; es steht für Jesus selbst in seiner bundesstiftenden Todeshingabe⁹⁷, die im Erhöhten bleibend »aufgehoben« und eben darum (aber auch nur darum) in ihrer Heilsfrucht aktuell zuwendbar ist. Das heißt nun: Im eucharistischen Becher gibt der erhöhte Herr Anteil an sich selbst, insofern er durch seinen Tod die Wirklichkeit des Neuen Bundes gestiftet hat. So aber präzisiert das Kelchwort als »Inhalt« des Kelches in ganz präzisem Sinne »das integrale Heilsereignis Jesus, bei dem Person und Werk nicht voneinander zu trennen sind«⁹⁸. Der Tod Jesu wird hier interpretiert als Bundesstiftung und damit in einem die Eucharistie feiernde Gemeinde als die im Tode Jesu begründete Gemeinde des Neuen Bundes.

Bei den meisten Autoren gilt es als von vornherein ausgemachte Sache, daß das paulinische Kelchwort unmittelbar an Jer 31,31ff anknüpfe. Dagegen spricht aber, daß der bei Jeremia verheißene Neue Bund weder an einen Mittler gebunden ist noch durch »Blut« als Konstitutivum des Bundes zustandekommt. Deshalb suchen andere Autoren nach einer passenderen alttestamentlichen Bezugsstelle und glauben, sie in den deuterojesajanischen Ebed-Jahwe-Texten, bes. Jes

⁹⁵ Zwischen Brot- und Kelchwort besteht demnach ein klimaktischer Parallelismus; vgl. Schürmann, Einsetzungsbericht, 66. 116; Betz, Realpräsenz, 36.

⁹⁶ Zur Zuordnung von Kelch — Bund — Blut vgl. Betz, Realpräsenz, 60f. — Die Interpretation von Marxsen, Abendmahl, 11—13, der das bei Paulus überlieferte Kelchwort *nur* ekklesiologisch, bezogen auf die Gemeinde als die καὶνὴ διαθήκη, verstehen zu können glaubt und diese Deutung dann auch auf das Brotwort überträgt, wird vom Text nicht gedeckt. Erst recht widersetzt sich das ὑπὲρ ὅμῶν des Brotwertes einer Deutung von σῶμα = Gemeinde. — Vgl. Bornkamm, Herrenmahl, 164.

⁹⁷ Vgl. Betz, Realpräsenz, 21. 85f. — Bornkamm, Herrenmahl, 157. — Neuenzeit, Herrenmahl, 161f. — Schürmann, Einsetzungsbericht, 103.

⁹⁸ Betz, Realpräsenz, 41.

42,6 und 49,8, finden zu können, wo der Gottesknecht »Bund des Volkes« genannt wird⁹⁹. Dahinter steht aber die wohl unhaltbare Auffassung, daß die Gottesknechts-Christologie von Anfang an den theologischen Rahmen des urapostolischen Einsetzungsberichtes hergegeben habe. Viel wahrscheinlicher ist, daß der Bezug auf den Sinai-Bund den Hintergrund des Kelchwortes bildet¹⁰⁰. Der Tod Jesu ist dadurch nun näher qualifiziert als Bundesopfer, aber gerade in Abhebung und Überbietung. Das qualitativ Neue und Überbietende besteht darin, daß dieser Bund begründet ist in Jesu eigenem Blut¹⁰¹, dh. nicht in dinglichen Opfern, sondern im Ganzopfer seiner Person. Die Neuheit und eschatologische Gültigkeit dieses Bundes ist mithin durch die Person Jesu selbst und seine Todeshingabe bestimmt.

Dieses im paulinischen Kelchwort nur angedeutete ganzheitlich-personale Verständnis des Todes Jesu ist nun im lukanischen Einsetzungsbericht ausdrücklich ins Wort gehoben und soteriologisch vertieft. Der partizipiale Zusatz zum Brotwort: τὸ ὑπέρ ὑμῶν διδόμενον¹⁰² trägt in die ursprüngliche Spendeformel die Todesdeutung, das Sühne- und Stellvertretungsmotiv ein. Der eucharistische Leib des Herrn — in der paulinischen Formel primär in seiner aktuellen Heilsbedeutung gesehen — wird jetzt interpretiert als der in den Tod dahingegebene Leib. Wie Schürmann¹⁰³ und in seinem Gefolge insbesondere Betz¹⁰⁴ aufgewiesen haben, sind Ausdrücke wie: »seinen Leib«, »seine Seele dahingegeben« oder »sein Blut vergießen« spezifische Termini der Martyrer-Theologie und bedeuten soviel wie: »sein Leben«, »sich selbst dahingegeben«. Das besagt nun, daß die ὑπέρ-Wendung des Brotspruches die Todeshingabe Jesu martyrologisch (nicht: opferkultisch) interpretiert: als stellvertretenden Martyrtod und Ganzhingabe der Person. Die leitende Kategorie, unter der der Tod Jesu gesehen wird, ist »die des martyriumhaften Opfers«¹⁰⁵, nicht die des Kultopfers. Daraus erhellt nun auch der ganzheitliche Sinn des Brotwortes: Es kennzeichnet die eucharistische Gabe als die konkrete Person Jesu in ihrer Heilsfunktion des stellvertretenden Sühneleidens. Von daher erfährt auch

⁹⁹ So bes. Betz, aaO. 26—42 (bes. 34). 61—64.

¹⁰⁰ Vgl. Bornkamm, Herrenmahl, 158. — F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT NF, 83), 1966³, 60.

¹⁰¹ Vgl. die betonte Hervorhebung 1Kor 11,25: ἐν τῷ ἔμῷ αἴματι; vgl. auch Hebr 9,12.

¹⁰² Διδόμενον ist »sekundäre, parallelisierende Angleichung« an das ἐχυνόμενον im lukanischen Becherwort; von Schürmann, Einsetzungsbericht, 17—30 (hier: 23), jedoch abgelehnt. — Vgl. hierzu: Neuenzeit, Herrenmahl, 108f.

¹⁰³ Schürmann, Einsetzungsbericht, 17—23. 115—118. — Ders., Abendmahlsbericht, 34f.

¹⁰⁴ Betz, Realpräsenz, 32f. 37—41. 136.

¹⁰⁵ Betz, aaO. 40.

das Kelchwort eine nähere soteriologische Präzisierung: Die bundesstiftende Wirkung des Todes Jesu beruht auf dem stellvertretenden Dienst Jesu ὑπὲρ ὑμῶν¹⁰⁶.

Hier stellt sich die Frage: Steht hinter der ὑπέρ-Wendung des paulinisch-lukanischen Brotwertes die Idee des leidenden und sühnenden Gottesknechtes von Jes 53? Obwohl in der Literatur fast allgemein bejaht, möchten wir den u. E. überzeugenden Gegenargumenten F. Hahns¹⁰⁷ den Vorzug geben. E. Lohse¹⁰⁸ hat nachweisen können, daß die Vorstellung vom Sterben als stellvertretende Sühne im palästinensischen Spätjudentum zwar weit verbreitet gewesen ist, daß andererseits aber diese Idee nie aus Jes 53 abgeleitet wurde. Der für Jes 53 charakteristische Gedanke der stellvertretenden Sühne »für Viele« (= alle)¹⁰⁹ tritt sonst im Spätjudentum nicht auf. Es meidet konsequent in seinen Sühneaussagen die Bezugnahme auf dieses prophetische Kapitel. Diese Voraussetzungen sind nun nach Hahn auch für das Urchristentum zu berücksichtigen. Einerseits ist mit einer weiten Verbreitung des Gedankens vom stellvertretenden Sühneleiden zu rechnen, andererseits ist aber das Sühnemotiv nicht notwendig mit Jes 53 verbunden. Es enthält deshalb auch nicht von vornherein den Gedanken des stellvertretenden Eintretens »für die Vielen« im Sinne einer universalen Ausrichtung. »Nur die Aussagen, die von einem stellvertretenden Sterben ›für Viele‹ sprechen oder sonst noch deutliche Bezugnahmen auf die Sühnevorstellung von Jes 53 enthalten, dürfen (eindeutig) mit dem prophetischen Kapitel in Verbindung gebracht werden.«¹¹⁰ Man darf deshalb auch nicht einfach voraussetzen, die ursprünglich präzise Fassung der Aussage ὑπὲρ πολλῶν im paulinisch-lukanischen Brotwort sei mit der Zeit unter liturgischem Einfluß aktualisierend zu einem ὑπὲρ ὑμῶν umgedeutet worden¹¹¹. Daß eine solche Auffassung nicht stichhaltig ist, zeigt die kerygmatische Formel 1Kor 15,3, wo von einem Sterben Christi »für unsere Sünden«, nicht: für die Sünden der Vielen, die Rede ist. Diese »geprägte und sorgsam formulierte Bekenntnisformel« dürfte wohl »die genaue Fassung des Gedankens enthalten . . . , zumal hier noch ausdrücklich auf die Schrift

¹⁰⁶ Das wird in der Lukas-Fassung des Kelchwertes noch verdeutlicht durch den (von der Markus-Überlieferung beeinflußten) partizipialen Zusatz: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. — Vgl. Anm. 119.

¹⁰⁷ Hahn, Christologische Hoheitstitel, 54—66.

¹⁰⁸ E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi (FRLANT NF, 46), 1955. — Belege bei Hahn, aaO. 56.

¹⁰⁹ Zum inklusiven Sinn vgl. Jeremias, Art. πολλοί, in: ThWNT VI (1959), 536—545. — Ders., Abendmahlsworte, 171—174.

¹¹⁰ Hahn, Christologische Hoheitstitel, 56.

¹¹¹ Jeremias, Abendmahlsworte, 165. — Betz, Realpräsenz, 17.

verwiesen ist«¹¹². Gegen eine aktualisierende Umdeutung spricht zudem auch die Beobachtung, daß die Lukas-Fassung des Kelchwortes zwar sekundär (in Angleichung an den markinischen Überlieferungstyp) durch den partizipialen Zusatz: τὸ . . . ἐκχυνόμενον erweitert worden ist, jedoch ohne die Übernahme des für die Markus-Fassung charakteristischen ὑπὲρ πολλῶν; statt dessen steht das in der Brotformel des paulinisch-lukanischen Typs schon vorgegebene ὑπὲρ ὅμον, dem nun in der Lukas-Fassung als Parallelbildung zu ἐκχυνόμενον das Partizip διδόμενον hinzugefügt wird. »Daran lässt sich erkennen, daß für die Paulus-Lukas-Fassung im Unterschied zu der des Markus-Matthäus das Sühnemotiv im Sinne eines ›für euch‹ konstitutiv war.«¹¹³

Die Entwicklung dürfte also genau umgekehrt verlaufen. Das Sühnemotiv ist der ältesten Gemeinde nicht von Jes 53 her zugewachsen. Die für »uns selbstverständliche Bezugnahme auf Jes 53 war der Gemeinde in frühester Zeit offensichtlich nicht vertraut. Dieses im Judentum gemiedene oder umgedeutete Kapitel mußte vom Schriftbeweis her erst langsam zurückgewonnen werden. Daß die Vorstellung vom leidenden Gottesknecht schon in vorchristlicher Zeit mit der Messianologie verbunden gewesen wäre, ist nach wie vor unbewiesen.«¹¹⁴ Aus missionarisch-apologetischen Notwendigkeiten sieht sich die Gemeinde in der jüdischen Umwelt gezwungen, das Leiden des Messias als schriftgemäß und so als gottgewollt zu erweisen. Im Zuge des sich nun entwickelnden Schriftbeweises — noch ganz allgemein 1Kor 15,3f; vgl. Lk 24,25—27.44—46 — wird dann allmählich auch Jes 53 für die Deutung der Person und des Heilstodes Jesu neu entdeckt. In den Einsetzungsberichten ist der Bezug auf Jes 53 und damit die Deutung des Todes Jesu im Sinne universaler Soteriologie eindeutig erst im Kelchwort der markinischen Überlieferung greifbar.

Somit kann zunächst ein dreifaches Ergebnis festgehalten werden: Erstens, die Gottesknechts-Christologie steht nicht schon am Anfang der urkirchlichen Christologie; zweitens, der Einsetzungsbericht des paulinisch-lukanischen Überlieferungstyps ist noch nicht von der Gottesknechts-Christologie, der (vor)paulinische Bericht auch noch nicht vom Sühnemotiv bestimmt; drittens, aufgrund dieser (und anderer) Befunde scheint es kaum möglich, die Gottesknechtsidee (als Deutekategorie des Heilstodes Jesu) auf die Verkündigung bzw. Jüngerbelehrung des irdischen Jesus selbst zurückzuführen¹¹⁵.

Was nun das markinische Kelchwort anbetrifft, so tritt hier die Differenz zum älteren Überlieferungstyp am deutlichsten zutage. Der dominierende Begriff ist das »Blut«, das näherhin als Bundesblut ge-

¹¹² Hahn, aaO. 57.

¹¹³ Ebd. 60.

¹¹⁴ Ebd. 57 Anm. 5.

¹¹⁵ Vgl. ebd. 63—66.

kennzeichnet wird: τοῦτο ἔστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης (Mk 14,24)¹¹⁶. Die unmittelbare alttestamentliche Bezugsstelle ist Ex 24,8: »Seht, das ist das Blut des Bundes . . .« Aufgrund der fast wörtlichen Anknüpfung wird meist gefolgert, daß in der markinischen Formulierung der Tod Jesu (und damit die Eucharistie) im opferkultischen Sinne interpretiert werde — im Unterschied zur martyrologischen Deutung der paulinisch-lukanischen Überlieferung. »Blut« sei hier verstanden als Opferblut, als isolierte Opfermaterie¹¹⁷. Die opferkultische Deutung des Kelchwortes habe dann auch das Verständnis des Brotwertes beeinflußt¹¹⁸. Diese Interpretation des markinischen Kelchwortes ist u. E. unzutreffend. Denn auch hier ist zu beachten, daß die Anknüpfung an Ex 24,8 zugleich in Unterscheidung erfolgt: »Das ist *mein* Blut des Bundes.« »Blut« meint deshalb u. E. auch hier nicht eine dingliche Substanz, sondern steht (wie in der paulinisch-lukanischen Formel) als Realsymbol der bundesstiftenden Todeshingabe Jesu. Das auch die markinische Formel leitende martyrologische Verständnis des Todes Jesu wird zudem nachdrücklich unterstrichen durch den Bezug auf Jes 53,12 (»er schüttete sein Leben aus in den Tod . . . er trug die Sünden der Vielen«): . . . τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν (Mk 14,24)¹¹⁹.

Das markinische Kelchwort ist durch zwei theologische Motive bestimmt, die innerlich miteinander verknüpft sind: das Motiv des »Moses novus« und das Motiv des leidenden Gottesknechtes. Das Kelchwort »verkündet durch seine wörtliche Anlehnung an Ex 24,8 Jesus als den Bundesstifter, der nach dem heilsgeschichtlichen Vorbild des Moses — als Moses novus — seinen Bund mit Blut einweihet, der in Überbietung des Moses — als Moses maior — seinen Bund nicht mit fremdem, sondern mit seinem eigenen Blut stiftet, wie Hebr 9,12 kommentiert«¹²⁰. Es gehört damit »in die Reihe jener Stellen des

¹¹⁶ Jeremias, Abendmahlswoorte, 186—188, hat die in der 2. Aufl. (1949) vertretene Auffassung, daß τῆς διαθήκης vermutlich »ein altes theologisches Interpretament« sei, wieder zurückgenommen, ebd. 187.

¹¹⁷ Jeremias, aaO. 213. — Schürmann, Einsetzungsbericht, 66. 98. 103. 105. 107. 115f. — Neuzeit, Herremahl, 168. 177. 195. — Bornkamm, Herremahl, 161. — Vgl. hierzu bes. Betz, Realpräsenz, 134—143.

¹¹⁸ Vgl. Schürmann, aaO. 103. — Anders: Betz, aaO. 139f.

¹¹⁹ Schürmann, aaO. 66 Anm. 243, sieht hier eine merkwürdige Diskrepanz. Er findet es »eigenartig, daß der Zusatz (sc. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον) an sich in der Lk-Fassung opferterminologisch zu deuten« sei (warum?), obwohl er »hier einem Becherwort angefügt (sei), das von Jes 53 her bestimmt ist«, während »die Wendung in der Mk-Fassung von Jes 53 her geprägt ist, wo sie aber in einem Weinwort (stehe), das von der Opfervorstellung getragen« sei. — Diese Diskrepanz dürfte sich nach der obigen Interpretation auflösen.

¹²⁰ Betz, aaO. 140.

Neuen Testamente, die die Typologie Moses — Christus zur Geltung bringen«¹²¹. Dabei unterstreicht die unmittelbare Anknüpfung der partizipialen ὑπέρ-Beifügung an die Gottesknechtsaussage von Jes 53,12 mit Nachdruck das Überbietende des Bundesopfers Jesu: seine universal-soteriologische Bedeutung. Wenn auch im markinischen Kelchwort nicht ausdrücklich vom Neuen Bund die Rede ist, so wird doch die Wirklichkeit des im Blute, dh. in der Selbstingabe Jesu gestifteten Bundes hier besonders akzentuiert. Dieser Bund übersteigt den Sinai-Bund in dem Maße, wie Jesu eigenes Blut, dh. Jesus selbst in seinem stellvertretenden Eintreten für die Vielen (= alle), das Blut der Opfertiere, dh. zugleich: alle dinglichen Opfer, qualitativ überbietet. Dadurch wird der Sinai-Bund zugleich auf eine universale Dimension hin überschritten.

Unter diesem Aspekt darf festgestellt werden, daß das markinische Kelchwort einen schon fortgeschrittenen theologischen Reflexionsstand widerspiegelt — gerade im Rückgriff auf die Gottesknechtsvorstellung und die universal-soteriologische Deutung des Todes Jesu.

Deshalb dürfte es sich auch verbieten, zwischen der paulinisch-lukanischen und der markinisch(-matthäischen) Überlieferung eine sachliche Differenz oder gar einen unausgleichbaren Gegensatz zu konstruieren. Nicht selten will man diesen Gegensatz darin sehen, daß Markus im Unterschied zu Paulus/Lukas ausschließlich an der Deutung der »Elemente« interessiert sei¹²². Abgesehen davon, daß sich ein solcher Gegensatz im Hinblick auf das Brotwort sicher nicht feststellen läßt, bringt die Markus-Fassung nur explizit zu Wort, was auch schon im paulinisch-lukanischen Kelchwort implizit enthalten ist: die Identifizierung von Kelchinhalt und »Blut«¹²³. Versteht man unter »Blut« beidemal im ganzheitlichen Sinne die bundesstiftende Selbstingabe Jesu, so läßt sich ein sachlicher Gegensatz wohl kaum behaupten. Die andere Akzentuierung der Markus-Fassung dürfte — neben der liturgischen Parallelisierungstendenz — nach einer gut begründeten Vermutung ihren maßgeblichen Grund in der Abwehr gewisser kelchfeindlicher Bestrebungen im Urchristentum haben¹²⁴. Das Trinken des »Blutkelches« wird jetzt von Jesus selbst her legitimiert¹²⁵.

¹²¹ Ebd. — Vgl. hierzu Jeremias, Art. Μωυσῆς, in: ThWNT IV (1942), 871—878.

¹²² Vgl. zB. Marxsen, Das Abendmahl, 15f. 22f. 24 und passim.

¹²³ Paulus selbst deutet in seinem eigenen Midrasch zum Einsetzungsbericht die eucharistischen Gaben sachlich im Sinne der Mk-Überlieferung; 1Kor 11,27; vgl. auch 1Kor 10,16f.

¹²⁴ Hierzu: Betz, Aktualpräsenz, 28—35. — Ders., Realpräsenz, 141—145. 203.

¹²⁵ Vgl. die auffallende Bemerkung Mk 14,23: »und sie tranken alle daraus«, wodurch der Duktus des Satzes sogar unterbrochen wird. Der Sinn liegt wohl darin, das wirkliche Trinken des Kelchinhaltes einzuschärfen.

Die Frage nach den »Elementen« (im Sinne der späteren Kontroversen — seit dem von Berengar von Tours ausgelösten Abendmahlstreit des 11. Jahrhunderts) ist in den Einsetzungsberichten gewiß noch nicht gestellt. Allesamt aber proklamieren sie die wirkliche Gegenwart des Herrn, der in den eucharistischen Gaben sich selbst den Seinen gibt und in dieser Selbstdgabe realen Anteil gewährt an der Wirklichkeit des durch seinen Tod begründeten Neuen Bundes. Man kann diesen »Sachverhalt« zutreffend als »dynamische Realpräsenz« bezeichnen, da die eucharistische Realpräsenz Christi¹²⁶ ihrer inneren Dynamik nach auf die Auferbauung des neuen Gottesvolkes als Volk des Neuen Bundes (vgl. das paulinisch-lukanische Kelchwort), zu dem alle Menschen gerufen sind (vgl. das markinische Kelchwort), oder — wie Paulus 1Kor 10,17 sagt — auf die Auferbauung des Leibes Christi¹²⁷ hinzielt.

Überblicken wir abschließend nochmals die Entwicklung. Die einfache Spendeformel (ὑπὲρ ὑμῶν) des paulinischen Brotwortes wird im lukanischen Brotwort (ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον) erweitert und zur soteriologischen Deutung des Todes Jesu als stellvertretenden Sühneleidens und martyriumhaften Opfers vertieft. Aber erst das markinische Kelchwort spricht mit Bezug auf Jes 53 eindeutig die universale soteriologische Bedeutung des Todes Jesu aus (ὑπὲρ πολλῶν). Dadurch erfährt auch der Bundesgedanke eine eindeutig universale Ausrichtung. So geben die Einsetzungsberichte in der Tat den Blick frei auf ein Stück werdender Christologie, Soteriologie und (in eins damit) Ekklesiologie im nach-österlichen Offenbarungsgeschehen.

¹²⁶ Vgl. E. Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1970⁶, 28. — Bornkamm, Herrenmahl, 157.

¹²⁷ Von hierher ist es richtig, daß nach Paulus der eucharistische und kirchliche Leib Christi immer zusammengedacht werden müssen. — Vgl. Käsemann, aaO. 13 und passim. — Bornkamm, aaO. 162—164. 166—173.

MANFRED JOSUTTIS

DAS WORT UND DIE WÖRTER
Zur Kritik am Predigtverständnis Karl Barths

Seit einigen Jahren wird die Predigtlehre der Dialektischen Theologie scharf kritisiert. Drei Vorwürfe sind es vor allem, die man immer wieder erhebt: die Homiletik dieser Epoche habe die Vielfalt der kirchlichen Verkündigungsformen in einseitiger Konzentration auf die gottesdienstliche Sonntagspredigt verengt; sie habe bei der Formulierung der Aussageproblematik die Interdependenz zwischen Tradition und Situation, Kommunikator und Adressaten außer acht gelassen und den Verkündigungsvorgang als einliniges Kommunikationsgeschehen beschrieben; sie habe schließlich überhaupt die empirischen Aspekte der kirchlichen Rede übersehen und von der Predigt, besonders mit der Behauptung von der Selbstdurchsetzung des Wortes Gottes, rein dogmatisch geredet. H.-D. Bastian hat diesen letzten Vorwurf auf die einprägsame Formel gebracht, die Vertreter der Dialektischen Theologie huldigten dem »Glaube(n) an eine Art Transsubstantiation des Wortes in der Predigt«, was er vor allem in der These ausgedrückt findet, »daß sich die Gestalt des verkündigten Wortes von jedem anderen Wort unterscheidet«¹. Sein zusammenfassendes Urteil über die Predigtlehre der dialektischen Theologie wird seitdem immer wieder zitiert²: »Die Rede von der Eigenbewegung der Verkündigung ist ein Mythos, der aus den unklaren Quellen einer verbalen Transsubstantiationslehre seine Nahrung erhält.«³

Bastian hat als Kronzeugen für seine Behauptung Bonhoeffer, Løgstrup, Hirsch, Barth, Stallmann und Diem angeführt. Nun dürfte der Versuch, ihrem theologischen Ansatz nach so unterschiedliche Autoren auf eine gemeinsame Formel zu bringen, schon in methodischer Hin-

¹ H.-D. Bastian, Ver fremdung und Verkündigung. Gibt es eine theologische Informationstheorie?, ThExh NF 127, 1965, 8.

² So H.-E. Bahr, Verkündigung als Information. Zur öffentlichen Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft, 1968, 134f, und S. M. Daedke, Öffentlichkeit von Theologie, Predigt und Religionsunterricht, in: Gottesdienst und Öffentlichkeit, hg. v. P. Cornehl und H.-E. Bahr, 1970, 250.

³ Bastian, aaO. 9; in einer Kurzfassung seiner Studie, die unter dem Titel »Ver fremdung in der Verkündigung« im »Handbuch der Verkündigung«, hg. v. B. Dreher/ N. Greinacher/F. Klostermann, Bd. I, 1970, 97ff, erschienen ist, verzichtet Bastian auf diese Formulierung.

sicht fragwürdig sein. Es bleibt aber zu prüfen, ob nicht derjenige, der in dieser Reihe die Dialektische Theologie am prominentesten repräsentieren dürfte, ob nicht Karl Barth von diesem Vorwurf zu Recht getroffen wird. Das Verhältnis von Gottes Wort und Menschenwort ist ja ein konstitutives Thema seiner Theologie. Bestimmt er dieses Verhältnis in einer Weise, daß man auch nur analog oder metaphorisch von einer verbalen Transsubstantiationsanschauung reden kann? Spricht Barth von der Predigt so, daß die gottesdienstliche Rede im Akt der Verkündigung ihren menschlichen Charakter verliert und infolgedessen »ex opere operato wirksam«⁴ wird? Zur Antwort auf diese Fragen ziehen wir drei Texte heran, in denen Barth in den verschiedenen Phasen seines theologischen Denkens⁵ zur Predigtproblematik Stellung bezieht. Angesichts der derzeitigen Gesprächslage, in der Barths Theologie durchweg nur in polemischer Verzerrung behandelt wird, geht es mir nicht um eine kritische Auseinandersetzung mit seinem Predigtverständnis, sondern um die Klarstellung von dessen Ansatz und Intention.

I.

In der Anfangsphase seiner Theologie geht Barth bei der Entfaltung des Predigtbegriffs aus von einer Beschreibung der Predigtsituation. In seinem Vortrag über »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« (1922) braucht er drei Sätze, um auszusprechen, was er über Predigt und Verkündigung denkt. »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.«⁶ Anstelle einer Predigtdefinition erscheint hier also eine Beschreibung der Predigersituation. Das Problem der Predigt ist der Mensch, der predigen soll⁷. Im heute üblichen Schematismus müßte man diesen Ansatz als anthropologisch bezeichnen.

⁴ AaO. 29, ohne direkten Bezug auf Barth.

⁵ Die bisherigen Beiträge zu Barths Predigtverständnis greifen entweder eine dieser Phasen heraus oder lassen die Etappen relativ unprofiliert; vgl. zuletzt R. Bohren, Zur Definition der Predigt, in: Theologie zwischen gestern und morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths, hg. v. W. Dantine und K. Lüthi, 1968, 125ff (dort 126 Anm. 3 weitere Literatur), sowie F. Wintzer, Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der ›dialektischen Theologie‹ in Grundzügen, 1969, 184ff.

⁶ K. Barth, Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in: Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, 1925, 158 (199: die Seitenangaben in der Klammer beziehen sich auf den Wiederabdruck des Aufsatzes bei J. Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie I, 1962).

⁷ Vgl. F. Schmid, Verkündigung und Dogmatik in der Theologie Karl Barths, FGLP 10/XXIX, 1964, 19: »Von dem aus, was die Predigt sein soll, erkennt Barth kritisch, was der Prediger nicht kann.«

Das gilt auch für die weitere Explikation der drei Sätze. Das Sollen, das die theologische Existenz bestimmt, ist durch die »Erwartung« auf Seiten der Menschen gesetzt. Später wird es in der Kirchlichen Dogmatik heißen: Wir sollen von Gott reden, weil alle Christen als Zeugen Jesu Christi zur Verkündigung des Evangeliums berufen sind⁸. Jetzt gründet die Notwendigkeit unseres Redens von Gott in der Fraglichkeit der menschlichen Existenz⁹. »Unsere Existenz als Theologen ist doch nur zu verstehen aufgrund der Existenznot der andern Menschen. Zum Aufbau ihrer Existenz mit Allem, was dazu gehört, brauchen sie uns nicht. Das besorgen sie ohne unsere Ratschläge, und zwar besser als wir gewöhnlich denken ... Zum Leben brauchen uns die Menschen offenbar nicht, aber zum Sterben, in dessen Schatten ja ihr ganzes Leben steht, scheinen sie uns brauchen zu wollen.«¹⁰ Der Mensch, der sich am Sonntagmorgen in die Kirche begibt, ist sich »offenbar selbst wieder fraglich geworden«¹¹. Natur und Geschichte, Schicksal und Tod haben ihm alle vorläufigen Antworten zuschanden gemacht¹². »Der Mensch als Mensch schreit nach Gott.«¹³ Barth weiß sehr wohl, daß er damit keine psychologische Situationsanalyse geliefert hat. Der Nebensatz, »ob sie es wissen oder nicht«, der später die Abgeschlossenheit des Heilsergebnisses in Jesus Christus gegenüber allem menschlichen Glauben oder Unglauben sichert¹⁴, wehrt jetzt noch empirischen Einwänden gegen die theologische Existenzanalyse¹⁵. »An den Grenzen der Huma-

⁸ Vgl. KD IV/3, 637 bzw. 660ff.

⁹ W. Pannenberg, Die Frage nach Gott, in: EvTh 25 (1965), 238ff, jetzt auch in: Grundfragen systematischer Theologie, 1967, 361ff, verweist in ähnlichem Zusammenhang auf entsprechende Formulierungen aus Barths Römerbrief von 1922 und aus der CD von 1927 (242f, 366f).

¹⁰ Das Wort Gottes ..., 158f (200).

¹¹ K. Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, in: Das Wort Gottes und die Theologie, 1925, 106.

¹² Ebd. 106; ähnlich in »Das Wort Gottes ...«, 160f (200f).

¹³ Ebd. 160 (201).

¹⁴ ZB. KD II/2, 787: »Dieser Herr im Vollzug dieses seines Werkes ist der Herr der ganzen Welt und — ob erkannt oder nicht erkannt, ob geliebt oder nicht geliebt, geehrt oder nicht geehrt — der Herr jedes Menschen«; KD IV/1, 401: »Der eine Gott, sein eines Werk und Wort heißt — ob das den Menschen in den verschiedenen Zeiten und Räumen bekannt ist oder nicht — Jesus Christus«; KD IV/3, 399 (am Schluß eines Abschnitts, in dem diese Reform insgesamt viermal erscheint): »Daß er die Hoffnung Aller ist, bedeutet, daß Alle, ob sie es wissen oder nicht, seiner Erscheinung und seinem Gericht entgegengehen: daß, ob jetzt schon erkannt oder jetzt noch unerkannt, Er die Zukunft Aller ist.«

¹⁵ Not und Verheißung ..., 106: »Wenn die Menschen sich in diese Situation begeben, also in die Kirche kommen, dann haben sie, ob sie es wissen oder nicht, Kirschbaum, Symphonie, Staat, Tagewerk und noch einiges andre hinter sich als irgendwie erschöpfte Möglichkeiten«; Das Wort Gottes ..., 159 (201): »Das Alles gehört ja zu ihrer Existenz, und ist in die Not ihrer Existenz mit hineingerissen, ob sie es wissen oder nicht.«

nität ist das theologische Problem aufgerufen.¹⁶ Die theologische Existenzanalyse ergibt, daß und warum wir Theologen von Gott reden sollen.

Nicht nur die Notwendigkeit, auch der Charakter der Predigt als eines endzeitlichen Geschehens ergibt sich aus der Beschreibung der Situation. Die Menschen, die in die Kirche kommen, erwarten, bewußt oder unbewußt, von der Predigt etwas Endgültiges. Eben das ist gemeint, wenn es heißt: wir sollen von Gott reden. »Wenn die Menschen sich in diese Situation begeben, also in die Kirche kommen, dann haben sie, ob sie es wissen oder nicht, Kirschbaum, Symphonie, Staat, Tagewerk und noch einiges andere hinter sich als irgendwie erschöpfte Möglichkeiten.«¹⁷ Der Predighörer ist, bewußt oder unbewußt, an allen sonstigen Möglichkeiten menschlicher Existenz gescheitert, er ist verzweifelt bei dem Versuch, sich in Welt und Geschichte, in Arbeit und Politik den Sinn seines Daseins aufzudecken zu lassen. Er kommt in die Kirche, um hier etwas Letztes zu hören, die Antwort auf die Frage, die er nicht nur hat, die er vielmehr mit seiner Existenz ist. Deshalb gilt: »Die Situation am Sonntag Morgen ist im wörtlichsten Sinn endgeschichtlich, eschatologisch, auch von den Menschen aus betrachtet, von der Bibel vorläufig noch ganz abgesehen; dh. wenn diese Situation eintritt, dann ist die Geschichte, die übrige Geschichte zu Ende und ein letztes Begehrn des Menschen nach einem letzten Geschehen wird nun maßgebend.«¹⁸

Predigt ist notwendig von der Erwartung des Menschen und vom biblischen Auftrag her¹⁹. Predigt als endgültige Rede von Gott ist aber zugleich eine unmögliche Notwendigkeit. »Von Gott reden würde, wenn es ernst gelten soll, heißen, auf Grund der Offenbarung und des Glaubens reden«²⁰, würde ja bedeuten, das Wort der Wahrheit zu finden. Das aber steht nicht zu unserer Verfügung. Für alle Formen von Theologie und Verkündigung gilt: wir können als Theologen nicht von Gott reden. Barth entfaltet diese Unmöglichkeit gegenüber drei Positionen, gegenüber der orthodoxen, der kritisch-mystischen und der dialektischen Theologie²¹. Der Orthodoxye wirft er vor, daß sie mit ihren starren Antworten die Frage des Menschen einfach erschlägt. Gegen den mystischen Weg wendet er ein, daß der Mensch bei dem Versuch, sich selbst total zu negieren, doch immer nur bei sich selbst bleiben kann. Auch die dialektische Theologie ist keine methodische Garantie dafür, daß der Mensch Gott zu fassen bekommt, daß sein

¹⁶ Ebd. 159 (200).

¹⁷ Not und Verheißung ..., 106.

¹⁸ Ebd. 108.

¹⁹ Zum Verhältnis zwischen beiden vgl. Not und Verheißung ..., 113.

²⁰ Das Wort Gottes ..., 166 (207).

²¹ Ebd. 167ff (206ff).

Wort als Prediger Wort der Wahrheit wird. Zwischen Gott und Mensch besteht ein unendlicher Abstand; »die Möglichkeit, daß Gott *selbst* spricht, wo von ihm gesprochen wird, liegt nicht auf dem dialektischen Weg als solchem, sondern dort, wo auch dieser Weg *abbricht*«²².

Theologische Existenz ist deshalb notwendig immer gebrochene Existenz. Der Theologe, der Prediger lebt zwischen der unmöglichen Notwendigkeit und der notwendigen Unmöglichkeit dieser Situation. Er soll grundsätzlich von Gott reden, ebenso grundsätzlich kann er nicht von Gott reden. Und ebenso grundsätzlich soll er aus dieser Situation nicht fliehen, soll er vielmehr sich ihr stellen. »Die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere *Niederlage aller* Theologie und *aller* Theologen.«²³ Vor dieser Niederlage gibt es keinen Ausweg, ihr gegenüber kann man nur auszuhalten versuchen. »Die Theologie aufgeben hat so wenig Sinn wie sich das Leben zu nehmen; es wird nichts, gar nichts anders dadurch. Also ausharren, nichts weiter.«²⁴

In diesen Sätzen des frühen Barth ist von jenem Mythos »aus den unklaren Quellen einer verbalen Transsubstantiationslehre«, von dem Bastian sprach, schlechterdings nichts zu entdecken. Das gilt auch von jener kurzen Schlussbemerkung, in der Barth auf den christologischen Grund seiner Sätze zu sprechen kommt. »Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt. Wer ›Jesus Christus‹ sagt, der darf nicht sagen: ›es könnte sein‹, sondern: *es ist*. Aber wer von *uns* ist in der Lage, ›Jesus Christus‹ zu sagen?«²⁵ Das Est, Fundament und Indiz jeder Identifizierung zwischen Gottes Wort und Menschenwort und damit erste Bedingung für das Vorhandensein einer Transsubstantiationsanschauung, wird (schon) hier exklusiv christologisch gebraucht.

II.

Anfangs der dreißiger Jahre, nach der durch das Anselm-Buch bezeichneten Wende in seinem theologischen Denken, bringt Barth eine Definition, die das Est in der Tat auch für die Predigt behauptet. Freilich, die Definition umfaßt jetzt zwei Sätze, und das Est erscheint nur im ersten: »Die Predigt ist Gottes Wort, gesprochen von ihm selbst unter Inanspruchnahme des Dienstes der in freier Rede stattfindenden, Menschen der Gegenwart angehenden Erklärung eines biblischen Textes durch einen in der ihrem Auftrag gehorsamen Kirche dazu Berufenen.«

²² Ebd. 174 (215).

²⁴ Ebd. 176 (216).

²³ Ebd. 176f (217).

²⁵ Ebd. 178 (218).

— »Die Predigt ist der der Kirche befahlene Versuch, dem Worte Gottes selbst durch einen dazu Berufenen so zu dienen, daß ein biblischer Text Menschen der Gegenwart als gerade sie angehend in freier Rede erklärt wird als Ankündigung dessen, was sie von Gott selbst zu hören haben.«²⁶

Was Predigt ist, kann Barth noch immer nicht in einem Satz formulieren. Das Predigtgeschehen in seinem theologischen Verständnis sprengt jede einseitige dogmatische Theorie. Insofern ist Barth seinen Anfängen treu geblieben, auch jetzt redet er von der Predigt dialektisch. Er verwendet aber ein anderes Kategoriensystem als früher. Sprach er früher von der Situation, in der die Predigt ergeht, und von der Existenz, in der der Prediger lebt, so redet er jetzt von der Predigt selbst. Die Dialektik ist nicht mehr anthropologisch orientiert, sondern in Analogie zur Christologie formuliert²⁷. Die beiden Sätze sind, wie Barth ausdrücklich betont, nach dem Schema der Zwei-Naturen-Lehre komponiert.

Die beiden Sätze, die sagen, was Predigt ist, stehen in einer bestimmten Reihenfolge. Der Satz, der von der Predigt behauptet, sie sei Gottes Wort, erscheint als erster, der andere Satz, der die Predigt als menschlichen Versuch deklariert, folgt an zweiter Stelle. Das bedeutet: Gottes Verheißung, daß er durch Menschen Wort reden will, begründet den menschlichen Versuch, gibt ihm allererst einen Sinn und sichert das Vertrauen darauf, daß in der Predigt Gottes Wort wirklich ergehen will. Auch hier ist ein bedeutsamer Wandel gegenüber der Frühzeit eingetreten. In den zwanziger Jahren bestand für Barth wohl die (von Seiten der Menschen ausgehende!) Erwartung, es solle in der Predigt das Wort Gottes laut werden. Aber das war eine unmögliche Erwartung, deren Erfüllung allein in Gottes Verfügung stand und die nur in der Person Jesu Christi Wirklichkeit war. Auch jetzt ist die Erfüllung dieser (durch Gottes Verheißung genährten!) Erwartung nicht einfach menschliche Möglichkeit geworden, sie hängt weiter an Gottes Verheißung. Aber Gottes Verheißung hat sich für Barth jetzt verdichtet zu dem apodiktisch-konfessorischen Satz: »Die Predigt ist Gottes Wort.« Mit Bedacht gebraucht er hier die Vokabel, die für ihn, bezogen auf die Gnadenmittel, immer ein typisches Kennzeichen lutherischer Theologie gewesen ist: est²⁸.

²⁶ K. Barth, Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt, 1966, 30.

²⁷ Vgl. H. U. von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, 1962², 67ff.

²⁸ Vgl. etwa K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, 1946³, 448, und ders. R. Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, ThSt 34 (1952), 10,46ff.

Dieser erste Satz, der die Predigt der Kirche begründet und trägt, steht nicht allein. Er wäre nach Barths Ansicht falsch, ja geradezu gefährlich, wenn er nicht durch den zweiten Satz ergänzt und gegen menschlich-kirchlichen Mißbrauch gesichert würde. Die Predigt, in der Gott selbst zu Wort kommen will, ist und bleibt menschlicher Versuch. Beachtenswert ist, daß die Korrespondenz beider Sätze nicht streng kongruent verläuft. Wo es bei einer genauen Parallelisierung eigentlich heißen müßte: »Die Predigt ist kirchliches oder menschliches Wort«, redet Barth von einem Versuch; der Versuch zielt nicht darauf ab, das Wort Gottes selbst zu sagen, sondern will ihm nur dienen; ebenso besteht die Erklärung des biblischen Textes nicht in der Verkündigung, sondern nur in der Ankündigung dessen, was Gott den Menschen zu sagen hat²⁹. So eindeutig der erste Satz die Wirklichkeit des göttlichen Redens in der Predigt behauptet hat, so zurückhaltend redet der zweite Satz von der Möglichkeit auf seiten der Menschen, diese Wirklichkeit von sich aus zu realisieren. Der Vollzug des Predigens bewirkt eben nicht ex opere operato das Heilsereignis der Predigt. Hat der erste Satz die Gnade Gottes betont, so unterstreicht der zweite Satz die Freiheit von Gottes Gnade. Gott ist und bleibt frei, auch im Gebrauch seiner Gnade, auch gegenüber der Kirche, die in den Gnaden-Mitteln keine Mittel hat, seine Gnade herbeizuzwingen.

Die theologische Intention, die Barth mit der Dialektik von Freiheit und Gnade verfolgt, hat er in seiner gleichzeitig begonnenen Kirchlichen Dogmatik für das Verkündigungsgeschehen in einem einzigen Begriff konzentriert. Verkündigung, Predigt ist Zeugnis von Gottes Wort. Er hat diesen Begriff zum erstenmal breit entfaltet in seiner Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes³⁰. Gnade Gottes und Freiheit Gottes, die, wie die Gotteslehre belegt³¹, sich wechselseitig interpretieren, drücken sich im Zeugnisbegriff formal auf dreifache Weise aus: durch das Gegenüber von Identität und Nichtidentität, von Enthüllung und Verhüllung, von Akt und Sein. Im Anschluß an den Abschnitt, in dem Barth seine theologische Zeichentheologie³² entfaltet, wird man zum Zeugnisbegriff folgendes sagen dürfen:

1. Das Zeugnis von der Offenbarung ist mit der Offenbarung nur darin identisch, daß es als Offenbarungsakt vom Offenbarungsergebnis zu unterscheiden ist. Das eigentliche Heilsgeschehen, die eigentliche Offenbarung, die Fleischwerdung des Wortes Gottes nämlich, geht ihrer Bezeugung voraus, spricht sich aber in dieser Bezeugung aus. Gott ist

²⁹ Vgl. R. Bohren, aaO. 128f.

³⁰ KD I/1, 89ff; auf die Unterschiede gegenüber CD 37ff ist hier nicht einzugehen.

³¹ KD II/1, 288ff.

³² KD I/2, 243ff; zum Verhältnis von Wort Gottes und Verkündigung s. auch KD I/1, 89ff.

beide Male Subjekt der Offenbarung, und das Ereignis ist beide Male Offenbarung, aber es ist mit sich selbst identisch nur in der Nicht-identität von Heilsgeschehen und Heilsbezeugung³³. —

2. Die Offenbarung benutzt zu ihrer Bezeugung Zeichen der natürlichen Welt (Worte, Elemente, Menschen). Diese Zeichen sind grundsätzlich doppelt ausdeutbar. Sie können als Zeichen der Offenbarung gesehen, verstanden und respektiert werden; daß es dazu kommt, dazu bedarf es freilich der Wirkung des Heiligen Geistes. An sich selbst bedeuten diese Zeichen, die die Offenbarung enthüllen sollen, eine Verhüllung dieser Offenbarung. Sie sind Zeichen der Offenbarung nur in »instrumentlicher Funktion: sie verhüllen die objektive Wirklichkeit der Offenbarung in eine geschöpfliche Wirklichkeit; aber eben damit enthüllen sie sie auch«³⁴. —

3. Barth legt — und das führt ihn zur Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre von der analogia entis — allen Wert darauf, daß diese Zeugnisfähigkeit für die Offenbarung dem irdischen Zeichen nicht von Natur aus zu eigen ist. Sie *sind* nicht Zeichen der Offenbarung, sondern sie *werden* es. »Die Instrumente des Wortes Gottes werden allein durch das Wort Gottes selbst das, was sie in seinem Dienst sein sollen ... Daß sie Zeichen sind, beruht also nicht auf einer diesen bestimmten geschöpflichen Wirklichkeiten als solchen innwohnenden Fähigkeit, Zeugnisse der Offenbarung zu sein oder doch zu werden, nicht auf einer analogia entis, sondern auf göttlicher Stiftung und Einsetzung, kraft welcher sie, ausgesondert aus der Fülle anderer geschöpflicher Wirklichkeiten, werden, was sie zuvor nicht sind und auch nicht werden können, nun aber *werden* und *sind* durch die Allmacht des göttlichen Willens.«³⁵

So hat sich auch für den Barth der dreißiger Jahre ergeben, daß man ihm eine verbale Transsubstantiationstheorie keineswegs unterschieben kann. Zwar vollzieht er in seiner Predigtdefinition ausdrücklich die Gleichsetzung »Die Predigt ist Gottes Wort«, aber dieser Satz ist *ein* Satz von zweien, die man nicht isoliert voneinander betrachten darf. Erst recht stellt der Begriff des Zeugnisses klar, daß die simple Identifizierung zwischen Predigt und Offenbarung für Barth eine theologische Unmöglichkeit impliziert. Schließlich ist daran zu erinnern, daß Barth sich im ersten Band der Kirchlichen Dogmatik gegen die römisch-katholische Wandlungslehre ausdrücklich abgrenzt. »Zwischen Gott und wahrem Gottesdienst kann es keine Konkurrenz geben. Gottesdienst braucht nicht in Wegfall zu kommen, damit Gott selber in ihm zu Ehren komme ... Ohne dem Menschlichen seine Freiheit, seine irdische Substanz, seine Menschlichkeit zu nehmen, ohne das menschliche Sub-

³³ KD I/2, 831ff.

³⁴ KD I/2, 244.

³⁵ Ebd.

jekt auszulöschen oder sein Handeln zu einem mechanischen Geschehen zu machen, ist dann Gott das Subjekt, von dem das menschliche Handeln seinen neuen, wahren Namen bekommen muß.«³⁶ Zu diesem menschlichen Handeln gehört, weil es menschliches Handeln ist und auf die freie Gnade Gottes angewiesen bleibt, wie das Gebet auch »ernste, redliche Arbeit«³⁷, eine Arbeit, die sich nicht, wie Bastian postuliert, vornimmt, »daß das Wort Gottes zum Dienste des Menschen unbedingt zurechtgemacht werden muß«³⁸, die um der Zusage Gottes willen vor der Unmöglichkeit der Predigtaufgabe nicht kapituliert und den menschlichen Versuch, Gottes Wort zu dienen, im Rahmen menschlicher Möglichkeit verantworten will.

III.

Barths theologisches Denken hat im letzten Jahrzehnt keine so deutliche Wende erfahren wie zu Anfang der zwanziger und der dreißiger Jahre. Dennoch ist gerade hinsichtlich seines Predigtverständnisses noch einmal eine offenkundige Akzentverschiebung zu konstatieren. Man könnte das auf die zugespitzte Formel bringen: er braucht nicht mehr drei oder zwei Sätze, um auszudrücken, was Predigt ist, vielmehr genügt ihm jetzt ein einziger Satz, um das Predigtgeschehen zureichend zu definieren. Die Predigt in der Kirche ist, bestenfalls, gutes menschliches Wort, das wie die Propheten und Apostel der Bibel, das aber auch wie gute menschliche Worte außerhalb von Bibel und Kirche auf das eine Wort Gottes in Jesus Christus verweist. Ich zitiere aus dem dritten Band der Versöhnungslehre: »Daß Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, heißt nicht, daß es nicht — in der Bibel, in der Kirche und in der Welt — auch *andere*, in ihrer Weise auch bemerkenswerte Worte — *andere*, in ihrer Weise auch helle Lichter — *andere*, in ihrer Weise auch reale Offenbarungen gebe ... Indem die Bibel das eine Wort Gottes bezeugt, und wenn und sofern die Kirche dieses Zeugnis der Bibel aufnimmt und weitergibt, werden wahrhaftig gewichtige menschliche Worte gesprochen, werden im menschlichen Raum ganz bestimmt leuchtende Lichter aufgesteckt, kommt es zu allerhand großen und kleinen Offenbarungen.«³⁹

Der Begriff »Wort Gottes« ist jetzt endgültig aus einem homiletischen zu einem christologischen Titel geworden. Barth denkt, wenn er diesen Begriff verwendet, ausschließlich an Jesus Christus. »Er kann also nicht auf ein anderes Subjekt übertragen werden. Er sagt von Jesus Christus, dem im Alten Testament Angekündigten, im Neuen

³⁶ KD I/1, 96f.

³⁷ KD I/2, 844.

³⁸ Bastian, aaO. 9.

³⁹ KD IV/3, 107.

Testament Verkündigten, daß er das eine Wort Gottes ist. Er sagt das aber nur eben von ihm selbst.⁴⁰ In Jesus Christus ist die endgültige Offenbarung Gottes erfolgt, in ihm ist das Heil aller Welt schon geschehen, in ihm ist unsere Erwählung definitiv fixiert. Das Est, das Barth in den dreißiger Jahren auch auf die Predigt bezogen hatte, wird jetzt (wieder) exklusiv christologisch gebraucht. Jesus Christus und Jesus Christus allein ist »das eine Wort Gottes«⁴¹, ist Herr der Kirche und Herr der Welt.

Um der Herrschaft Jesu Christi willen darf die Theologie die Möglichkeit, daß Offenbarung Gottes ergeht, nicht auf den Raum der Kirche beschränken. Von Jesus Christus her gibt es in der Kirche gute menschliche Worte. Aber weil Jesus Christus nicht nur Herr der Kirche, sondern auch Herr der Welt ist, deshalb ist damit zu rechnen, daß es auch »weltliche Propheten aller Art und aller Größenordnungen«⁴² geben kann. »Es gibt dort und hier solche guten, weil in Gottes Auftrag und Dienst gesprochenen menschlichen Worte: erhellend und hilfreich in dem Maß, als es ihnen als menschlichen Worten von Gott gegeben ist, erhellend und hilfreich zu sein. Wir leben davon, daß wir in der Bibel, in der Kirche *und* in der Welt solche guten menschlichen Worte immer wieder hören dürfen.«⁴³ Das bedeutet aber: um der Weite der Herrschaft Christi willen haben Predigt und Bibel ihren exklusiven Offenbarungscharakter verloren. Wahrheit gibt es nicht nur in der Bibel und nicht nur in der Kirche, Wahrheit gibt es um Christi willen auch in der Welt. Das sagt derselbe Barth, der gegenüber den deutsch-christlichen Theologen jede Möglichkeit einer Geschichtsoffenbarung radikal bestritten, der in der katholischen Lehre von der analogia entis den Keim allen Verderbens angeprangert, der gegenüber E. Brunner die Gegebenheit eines Anknüpfungspunktes und gegen R. Bultmann die Notwendigkeit und Möglichkeit eines Vorverständnisses entschieden geleugnet hat. Angesichts der einen Offenbarung Gottes in Jesus Christus stehen nun Bibel, Kirche und Welt nebeneinander, umgriffen von der Herrschaft der freien Gnade, aufgerufen zum freien Zeugnis für diese Gnade.

Denn an dem entscheidenden Punkt ist Barth sich treu geblieben. Jesus Christus ist und bleibt das Kriterium, an dem sich Kirche, Glaube und Theologie zu orientieren haben, an dem sich auch die Güte und Menschlichkeit aller sonstigen Wörter bemäßt. Er ist »das Wort, das alle menschlichen Worte, auch die besten, nur eben direkt oder indirekt

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Zur Interpretation dieses Satzes aus der Theologischen Erklärung von Barmen vgl. E. Wolf, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, 1970², 92ff.

⁴² KD IV/3, 107.

⁴³ Ebd. 108.

bezeugen, nicht aber wiederholen, nicht ersetzen, mit dem sie nicht konkurrieren können, sodaß ihre eigene Güte und Autorität sich schlechtdings daran ermißt, ob und in welcher Treue sie die Zeugen dieses einen Wortes sind«⁴⁴. Jesus Christus ist das Maß aller wahren Worte⁴⁵, da er der Grund ihrer Wahrheit ist. Barth bestreitet nach wie vor, daß die Möglichkeit zu solchen wahren Worten in einer Fähigkeit des Menschen, etwa in seiner Religiosität oder in seiner Sprachlichkeit, beruht. Wie kommt er dazu, mit solchen Worten auch außerhalb von Bibel und Kirche zu rechnen? Darauf gibt es entscheidend nur eine Antwort: »Wir kommen dazu, weil und indem wir von der Auferstehung Jesu Christi herkommen.«⁴⁶ Das Heil Gottes in Kreuz und Auferweckung Jesu ist nicht auf die Gemeinde beschränkt, vielmehr gilt, daß »de jure jeder Mensch, ja die ganze Kreatur von seinem Kreuz, von der in ihm geschehenen Versöhnung herkommt, von ihm her zum Schauplatz seiner Herrschaft und so auch zum Empfänger und Träger seines Wortes bestimmt ist«⁴⁷.

Diese Relativierung der kirchlichen Predigt hat sich in Barths Werk seit der Auseinandersetzung mit R. Bultmann⁴⁸ bemerkbar gemacht. In KD IV/2, erschienen 1955, beschäftigt er sich mit der Frage: »Wie steht es mit der heute vielberufenen Koinzidenz . . . des neutestamentlichen *Kerygmas* mit dem in ihm verkündigten *Ereignis*?«⁴⁹ Barths Antwort ist eindeutig genug. Gegen eine Theologie, die die Heilsverkündigung mit dem Heilsereignis identifiziert, stellt er fest: »Diese Koinzidenz, ja Identität, in der das *κηρύσσειν* vom Gottesreich selber das Gottesreich ist, und also das unbedingte, das absolute *κηρύσσειν*, als *Wort* auch der *Inhalt* des Wortes ist — sie dürfte nun doch nur in diesem einen einzigen Fall, im Blick auf das *κηρύσσειν* Jesu *selbst* behauptet werden.«⁵⁰ Alles andere menschliche und kirchliche Reden vom Gottesreich kommt vom Reden Jesu her, bezieht sich auf das Reden Jesu und partizipiert in dieser Hinsicht auch am Reden Jesu. »Partizipieren heißt: es ist, sofern es das Verkündigen Jesu verkündigt, seinerseits mehr als alles sonstige menschliche Reden.«⁵¹ Barth hält hier noch daran fest, daß die kirchliche Predigt durch den Bezug auf das Kerygma Jesu in der Welt menschlichen Redens eine Sonderstellung einnimmt. Aber er stößt sich daran, daß das Reden des Menschen von Jesus mit dem Reden Jesu zum Menschen qualitativ identifiziert werden soll. »Das *κηρύσσειν*

⁴⁴ Ebd. 109.

⁴⁵ Über die Kriterien spricht Barth ebd. 141ff.

⁴⁶ Ebd. 129. ⁴⁷ Ebd. 130.

⁴⁸ Zu der theologischen Intention, die Barth mit KD IV/1 u. 2 Bultmann gegenüber durchhalten will, vgl. W. Kreck, Die Lehre von der Versöhnung, in: ThLZ 85 (1960), bes. 90f.

⁴⁹ KD IV/2, 227.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd. 228.

der Anderen *neben* dem Einen hat in der neutestamentlichen Darstellung sein Gewicht gerade darin, daß es sich solcher Anmaßung enthält.«⁵² Sehr schroff und sarkastisch grenzt Barth sich gegen Bultmann ab. Es fällt die Vorstellung »vom christlichen Kerygma als einer sich selbst genügenden und durch sich selbst wirksamen Hypostase, die dann als solche das πρώτον und das ἔπειτα wäre. Diese Vorstellung ist eines der enormsten Mythologumene aller Zeiten!«⁵³ Und ebenso eindeutig gilt dann von der Predigt, daß sie selber nicht Heilsgeschehen ist, sondern das Heilsgeschehen bekannt macht. Das Wort von der Versöhnung »ist also nicht selber das Reich, die Machtergreifung Gottes. Es macht bekannt, daß diese geschehen, Ereignis ist. Es ist Proklamation Jesu als des Herrn, Tatsachenmitteilung und Aufruf zu der ihr angemessenen Stellungnahme der Buße und des Glaubens.«⁵⁴ Weil das Heil Gottes in Jesus Christus geschehen ist, braucht die Predigt selbst nicht mehr Heilsgeschehen zu sein. Eine durch und durch dogmatische Christologie läßt die Predigt wieder durch und durch menschlich werden!

Angesichts der Totalität, Abgeschlossenheit und Endgültigkeit des Gnadenwerkes Jesu Christi rücken Bibel, Kirche und Welt in KD IV/3 nebeneinander. Die Predigt als Zeugnis von Gottes Gnadenhandeln in Jesus Christus ist gutes menschliches Wort, und gute menschliche Worte können jenes Gnadenhandeln bezeugen. Die Predigt der Kirche wird also in doppelter Weise relativiert. Während Barth früher vom »Glauben an die wahre Göttlichkeit der kirchlichen Verkündigung«⁵⁵ reden konnte, betont er jetzt die Weltlichkeit und Menschlichkeit auch der kirchlichen Verkündigung, ja auch der Bibel. Und mit dieser Weltlichkeit und Menschlichkeit ihres Redens⁵⁶ steht die Predigt der Kirche in einer Reihe mit allem menschlichen Reden in der Welt. Die von Bastian auch Barth zugeschriebene These, »daß sich die Gestalt des verkündigten Wortes von jedem anderen Wort unterscheidet«, hat an dessen Aussagen keinen Anhalt. »Was immer die christliche Gemeinde zu sagen hat, sie kann es auf alle Fälle nur weltlich sagen: in jedem Wort weltlich bis auf dessen Wurzel, in jeder Wendung weltlich bis auf deren ursprünglichsten Sinn.«⁵⁷

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd. 231.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ KD I/2, 841.

⁵⁶ In der Tauflehre Barths wird dieser Ansatz durch die Unterscheidung zwischen Geist- und Wassertaufe konsequent durchgehalten; vgl. KD IV/4, 35ff.

⁵⁷ KD IV/3, 841.

IV.

»Für Barth ist die Predigt nicht Gottes Wort und soll sie es auch nicht sein wollen.«⁵⁸ Was W. Fürst Bastians Kritik von KD IV/3 her entgegengehalten hat, hat sich für die Predigtanschauung Barths in all ihren Phasen bestätigt. Barth hat zu keiner Zeit seiner theologischen Entwicklung die Predigt ohne weiteres und vorbehaltlos mit dem Wort Gottes identifiziert. In den frühen Aussagen soll die Predigt der Erwartung der Hörer und der biblischen Anweisung nach wohl letztes Ereignis sein, dem aber steht die Unverfügbarkeit Gottes, die Unerzwingbarkeit seiner Wahrheit schlechthin entgegen. Die Dialektik wird fortgeführt auch in den dreißiger Jahren, indem Barth Predigt und Wort Gottes einerseits durch das betonte *Est* miteinander identifiziert, indem er andererseits aber zugleich einen zweiten Satz hinzufügt, der die Predigt als kirchlichen Versuch deklariert, dem Wort Gottes zu dienen. In der Spätphase schließlich verliert die Predigt jede Sonderstellung im Raum menschlicher Rede; Wort Gottes ist Jesus Christus allein, ihm gegenüber bleibt alles Reden innerhalb und außerhalb der Kirche abgeleitetes menschliches Zeugnis. Die Behauptung, Barth habe den Predigtbegriff mythisiert und mystifiziert, ist selber ein Mythos, der sich sehr deutlich aus den Quellen der Unkenntnis speist. Der pauschale Vorwurf gegen die Dialektische Theologie, sie habe in ihrer Predigtlehre eine verbale Transsubstantiationsanschauung vertreten, ist jedenfalls gegenüber Karl Barth nicht länger zu halten.

Auch ein anderer Vorwurf, von dem ich zu Anfang sprach, muß kurz zurechtgerückt werden. An der Predigtlehre der Dialektischen Theologie wird (zu Recht) kritisiert, sie habe den Verkündigungsorgang als einliniges Kommunikationsgeschehen verstanden, also nur eine Beeinflussung des Adressaten durch den Kommunikator, nicht aber auch eine umgekehrte Einwirkungsmöglichkeit mit einkalkuliert. Ob für diese Einseitigkeit der Betrachtung nur theologisch-dogmatische Gründer verantwortlich sind, mag in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben. Bei aller Kritik ist aber zu beachten, daß auch in der wissenschaftlichen Publizistik jener Zeit das Kommunikationsgeschehen auf diese Weise beschrieben wurde. So bemerkt H. Prakke zu den derzeitigen Standardwerken von E. Dovifat und W. Hagemann⁵⁹: »In den theoretischen Äußerungen der älteren Publizistik findet man nicht selten — allerdings häufig nur in Andeutungen — den Hinweis, daß publizistische Prozesse keine isolierten Vorgänge ohne Bezüge zu ande-

⁵⁸ W. Fürst, Theologie der Frage, in: VF 15 (1970) Heft 1, 83.

⁵⁹ E. Dovifat, Zeitungslehre I, 1967⁵, und W. Hagemann, Grundzüge der Publizistik, 1966².

ren sozialen Vorgängen sind. Dagegen deutet kaum ein Hinweis darauf, daß dieser publizistische Prozeß keine bloße Einbahnstraße vom Aussageträger zum Aussageempfänger ist. Vorherrschend blieb eine einseitig kausale Herleitung der diesen Prozeß konstituierenden Elemente.⁶⁰ Die ältere Homiletik hat sich also keineswegs in dogmatischer Verblendung gegen sozialwissenschaftliche Einsichten gesperrt. Sie teilt mit ihrer Beschreibung des Kommunikationsprozesses in der Predigt die Vorstellungen der zeitgenössischen Sozialwissenschaften. Die notwendige Korrektur solcher Anschauungen sollte diesen Tatbestand bei der Kritik fairerweise berücksichtigen. Wer der Verkündigung der Kirche mit der Rezeption neuer sozialwissenschaftlicher Methoden und Einsichten kritisch und konstruktiv helfen will, braucht den theologischen Ansatz Karl Barths, der die Weltlichkeit und Menschlichkeit der Kirche und ihrer Predigt betont, nicht aufzugeben⁶¹. Die im Glauben behauptete Souveränität des Wortes erlaubt, gebietet und begrenzt die in der Praktischen Theologie zu verantwortende Methodik der Wörter.

Wir haben Barths Predigtverständnis in drei Phasen seines Denkens skizziert. Dieses Vorgehen verlangt zum Schluß eine Antwort auf die durch F.-W. Marquardt erneut aufgeworfene Frage nach der Einheit der Barthschen Theologie⁶². Ist Barth in den verschiedenen Etappen seines Entwicklungsganges seinen Anfängen treu geblieben, auch und gerade in dem, was er zur Predigt gesagt hat, oder lassen sich im Vergleich der Texte Veränderungen erheben, die man nur als Bruch charakterisieren kann?

Hinsichtlich unserer Ausgangsfrage hat sich die Kontinuität in Barths Denken eindrucksvoll bestätigt. Er vollzieht zu keiner Zeit eine Identifizierung von Predigt und Gotteswort, die den Vorwurf, er vertrate eine verbale Transsubstantiationsanschauung, begründen könnte. Ebenso wäre darauf zu verweisen, daß einer der Schlußsätze aus dem frühen Vortrag über »Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie« das Lebenswerk dieses Mannes von vornherein programmatisch zusammenfaßt: »Alle meine Gedanken kreisten um den einen Punkt, der im Neuen Testament Jesus Christus heißt.«⁶³ Aber eben dieser Punkt, und das sorgt für die Lebendigkeit in Barths Denken, wird in den verschie-

⁶⁰ H. Prakke, Kommunikation der Gesellschaft. Einführung in die funktionale Publizistik, 1968, 58, ähnlich 60ff, 105f.

⁶¹ Vgl. die Diskussion zwischen H.-D. Bastian, Vom Wort zu den Wörtern — Karl Barth und die Aufgaben der Praktischen Theologie, in: *EvTh* 28 (1968), 25ff, und G. Harbsmeier, Von Barth zu Bastian, in: Schule und Kirche vor den Aufgaben der Erziehung, *Festschrift M. Stallmann* (Sonderheft der ThPr), 1968, 31ff.

⁶² F.-W. Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths, 1972, 333ff.

⁶³ Das Wort Gottes ..., 178 (218).

denen geschichtlichen Situationen auf verschiedene Weise umkreist. Barths dogmatisches Denken ist eminent geschichtliches Denken, geschichtlich in dem Sinn, daß die Sätze der Theologie den einen Mittelpunkt des Neuen Testaments angesichts der Anforderungen und Herausforderungen durch die jeweilige Zeit sachgemäß auszulegen versuchen. Das bedeutet für die Etappen in seinem Predigtverständnis: Um Jesu Christi willen muß einer Zeit, die Christentum und Kultur, Verkündigung und Bildung wie selbstverständlich miteinander vermengt, die Freiheit der Gnade Gottes und die damit notwendige Unmöglichkeit der Predigtaufgabe vorgehalten werden. Um Jesu Christi willen muß der Versuch, die Offenbarung Gottes in den Ereignissen der nationalen Erhebung zu finden, abgewehrt werden und zugleich die gottesdienstliche Predigt als das Wort behauptet werden, in dem Gottes Wort kraft Gottes Geist Wirklichkeit wird. Um Jesu Christi willen, um der Faktizität und Totalität seines Heilswerkes willen, ist Barth schließlich jede Rede suspekt, die die Heilsverkündigung ihrerseits als Heilsereignis aufzuwerten versucht, so daß die Predigt als gutes menschliches Wort die gute Tat Gottes in Jesus Christus nur bekannt machen kann. Das zeigt: die Christologie als das Thema dieser Theologie wird in den verschiedenen Phasen mit unterschiedlichen Intentionen in unterschiedlichen Kategorien ausformuliert, wobei die Bestimmung der Intention und die Wahl der Kategorien als Reaktion auf die jeweilige Situation zu interpretieren sind. Inwieweit Barth dabei nicht nur, wie es sein Selbstverständnis besagt, dem Zeitgeist widerspricht, sondern in der Wahl der Kategorien und in der Zielbestimmung seines Denkens dem Zeitgeist seinerseits verhaftet ist, ist eine Frage, die weiterer Forschung bedarf.

BERTOLD KLAPPERT

DIE CHRISTOLOGIE K. BARTHS ALS ANFRAGE AN DIE CHRISTOLOGIE DER GEGENWART*

»Ist der ursprüngliche Klang der Glocke, das ›Gott ist Gott‹, verstummt? Ist das revolutionäre Feuer verloschen und hat es womöglich einer monotonen Neuorthodoxie Platz gemacht, mit der man ungestört wieder in die gewohnten Bahnen einer bibeltreuen Kirchlichkeit einlenken konnte? Viele sagen so, und die Art, wie der große Magen der Kirche bei ihrer Restaurierung nach 1945 auch K. Barth aufgenommen und scheinbar verdaut hat, scheint dafür zu sprechen. Aber dieser Eindruck täuscht« (W. Kreck)¹.

I. *Die Christologie K. Barths als Neo-Orthodoxie?*

In seinem Buch »Grundzüge der Christologie« kommt W. Pannenberg² ganz ähnlich wie H. Grass in »Theologie und Kritik«³ und H. Dembowski in seinen »Grundfragen der Christologie«⁴ in einer zusammenfassenden Charakteristik der Christologie K. Barths zu folgendem Urteil: »Barth spricht in seiner Dogmatik von einer ›Geschichte‹ der Inkarnation. Der Gottessohn geht in die Fremde . . ., indem er ein Mensch wird, sich mit dem Menschen Jesus verbindet . . . Eben diese Verbindung bedeutet andererseits für den Menschen Jesus, dem sie zuteil wird, unaussprechliche Erhöhung« (27).

Pannenberg verkennt bei dieser Interpretation der Christologie K. Barths als Entfaltung der Inkarnation durchaus nicht die Umformun-

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 24. 1. 1972 im Rahmen der von der Stiftung Pro Helvetia und der Schweizerischen Botschaft veranstalteten Barth-Ausstellung in Göttingen gehalten wurde.

¹ W. Kreck, Zur Eröffnung der Barth-Ausstellung in Bonn am 1. 2. 1971, EvTh 31 (1971) Heft 6, 329.

² W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1964.

³ H. Grass, Theologie und Kritik, Gesammelte Aufsätze und Vorträge, 1969: »Der spätere Barth ist . . . zur Erneuerung der klassischen Christologie fortgeschritten« (132, vgl. 136ff).

⁴ H. Dembowski, Grundfragen der Christologie, in: BEvTh, hg. von E. Wolf, Bd. 51, 1969: »Mit der klassischen Christologie fällt aber auch die K. Barths, insofern er unkritisch [!] eine Inkarnations- und Zwei-Naturen-Christologie [!] betreibt . . . Inssofern er sich den Rahmen von der unkritisch rezipierten [!] klassischen Christologie vorgeben lässt, fällt mit diesem Rahmen [!] seine Christologie als Ganze« (122, vgl. 115ff).

gen, die Barth an der traditionellen Christologie vorgenommen hat, nämlich die Vergeschichtlichung der Statik der altkirchlichen Zwei-naturenlehre, das Ineinander der Stände in der Geschichte Jesu Christi im Gegensatz zu dem statischen Nacheinander von Erniedrigung und Erhöhung in der orthodoxen Christologie und die Interpretation der Zwei-naturenlehre durch die Zweiständelehre, dh. die Deutung der göttlichen Natur von der Erniedrigung und der menschlichen von der Erhöhung her. Im Gegenteil: diese Dynamisierung und Vergeschichtlichung läuft nach Pannenberg auf eine Radikalisierung der an der Inkarnation orientierten klassischen Christologie hinaus, bringt also Barth »in eine noch größere Nähe zum Grundriß des gnostischen Erlösermythos, als sie der ›von oben nach unten‹ konstruierten Inkarnationschristologie sowieso schon eigentümlich ist: Abstieg aus dem Himmel und Wiederaufstieg zu ihm« (27). Indem Barth »die Versöhnungslehre noch einmal als Auslegung der Inkarnation . . . entwickelt« (288), indem er »seine Christologie von der Inkarnation her entwirft« (312), findet Barth den Fundamentalsatz der Christologie nicht — wie Pannenberg will — in der Auferweckung, nimmt vielmehr »für Barth das Inkarnationsdogma den Platz dieses Fundamentalsatzes ein« (109 Anm. 123).

Die Versöhnungslehre K. Barths als Explikation der Inkarnation, das Inkarnationsdogma als Fundamental- und Basissatz der Barthschen Christologie, die Dynamisierung der altkirchlichen Inkarnationschristologie und als Folge deren Radikalisierung in Richtung auf das Schema des gnostischen Erlösermythos — das ist der Grundeinwand, das sind die Deutungskategorien Pannenbergs, und nicht nur seine!

Die von H. Dembowski, H. Grass und W. Pannenberg durch ihre Interpretation der Barthschen Christologie als Explikation der Inkarnationsgeschichte aufgeworfenen Fragen können freilich nur dann beantwortet werden, wenn präzis nach dem *Ort* gefragt wird, innerhalb dessen Barth die genannten Modifikationen der überkommenen Christologie zur Sprache gebracht hat. In welchem Rahmen und an welchem Ort vollzieht sich diese Aktualisierung? Im Rahmen der Inkarnationschristologie und ihrer Inkarnationsaussage? — Gerade dies ist mit Bestimmtheit zu verneinen.

Barth hat nämlich präzis den Ort angegeben, innerhalb dessen er die Modifikationen allein zur Sprache bringen wollte und auch im Zusammenhang seiner Christologie explizit zur Sprache gebracht hat. Diese Ortsangabe der Aktualisierung der traditionellen Christologie ist zum Schaden der Sache meist übersehen worden.

Stellen wir Barths grundsätzliche Erklärung an den Anfang: Die Versöhnungslehre selbst ist das »zentrale Wort des ganzen christlichen Bekenntnisses . . . Die ganze Dogmatik hat nichts Höheres noch Tiefe-

res, sie hat nichts wesentlich Anderes zu sagen als dies: daß ›Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber‹« (II/2 95). Diese Versöhnung des Kosmos im Kreuz Christi impliziert nach Barth die beiden Momente des versöhnenden Gottes als Subjekt und des versöhnten Menschen als Objekt. Und nur aus diesen beiden Dimensionen des versöhnenden Gottes und des versöhnnten Menschen im Kreuz läßt sich nach Barth das Sein Jesu Christi als wahrer Gott und wahrer Mensch ablesen: »In der von ihm vollbrachten Tat der Versöhnung des Menschen mit Gott besteht auch sein Sein als Gott, als Mensch, als Gott-mensch« (IV/1 138f).

Die Doppelbewegung von versöhnendem Gott und versöhntem Menschen im Kreuz impliziert also die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus. Die wirkende Person des Versöhners und das persönliche Werk der Versöhnung implizieren das Sein der Person in ihrem persönlichen Werk. Die Zweinaturenlehre ist damit nach Barth — und hier erst kommt der entscheidende Neuansatz der Ineinsetzung von Christologie und Versöhnungslehre voll zur Auswirkung — ein Implikat der Doppelbewegung des Versöhnungsgeschehens im Kreuz. Von dem aktuellen Ineinander von Mittler und Versöhnungswerk her fragt Barth nach dem Sein des Mittlers in diesem Werk. Der in Jesus Christus versöhnende Gott ist der wahre Gott, der in Jesus Christus versöhnte Mensch ist der wahre Mensch. Die Einheit des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen im gekreuzigten Christus impliziert die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus, nicht umgekehrt. Die Kreuzeschristologie K. Barths ist mithin nicht — wie in der klassischen Christologie — ein Explikat der an der Inkarnation orientierten Zweinaturenlehre, sondern umgekehrt: die Zweinaturenlehre ist ein Implikat der am Kreuz orientierten Versöhnungslehre.

Was für die Zweinaturenlehre gilt, gilt auch für die Rezeption der Zweiständelehre. Die Koinzidenz der beiden Stände, die Interpretation der Gottheit von der Erniedrigung und der Menschheit von der Erhöhung her sind nach Barth Implikate des Kreuzgeschehens in seiner zeitlich koinzidierenden Doppelbewegung von versöhnendem Gott und versöhntem Menschen: als der versöhnende Gott ist Jesus Christus der wahre, sich erniedrigende Gott; als der versöhnte Mensch ist Jesus Christus der wahre, erhöhte Mensch.

Die *theologia crucis* bildet somit den Ort und den Rahmen der Modifikation und Aktualisierung der traditionellen Christologie bei Barth: Das Ineinander von Christologie und Versöhnungslehre impliziert und interpretiert die Zweinaturen- und Zweiständelehre.

In Umformung der traditionellen Redeweise von der Inkarnation formuliert deshalb Barth: »Was Inkarnation bedeutet, wird offenbar in der Frage [Jesu] am Kreuz: ›Mein Gott, mein Gott, warum hast du

mich verlassen?« (Mk 15,34)« (IV/1 202). Oder noch deutlicher in Barths Auslegung des Credo: »Nachdem wir den zweiten Artikel als das Zentrum des ganzen Glaubensbekenntnisses bezeichnet haben, werden wir die uns nun begegnenden Sätze über den *Tod* und die *Auferstehung* Jesu Christi noch einmal das Zentrum [!] in diesem Zentrum nennen müssen. Kein Ergebnis der exegetischen Erforschung des NT kann so klar sein wie dieses: daß das Zeugnis der Apostel und Evangelisten von allen Seiten auf diese Mitte hinweist: crucifixus est et surrexit ... Von hier aus ist zu ermessen, was die Menschwerdung bedeutet.«⁵ Hatte M. Dibelius in seinem 1935 erschienenen Aufsatz »Evangelienkritik und Christologie« noch vom »radikalen Paulinismus ... [der] dialektischen Theologie K. Barths« gesprochen und hervorgehoben, »daß die dialektische Theologie [einseitig] auf Paulus gegründet« sei⁶, so hat Barth in der KD die Integralisierung der vorösterlichen Geschichte Jesu durch Kreuz und Auferweckung herausgearbeitet und von daher »die Einheit der biblischen Botschaft«⁷ sowohl in der paulinischen Konzentration als auch in der synoptischen Integralisierung gesehen. Denn »das Christuszeugnis des Neuen Testametes läuft ... (in den Evangelien) diesem Satz [vom gekreuzigten Christus] entgegen, um (in ... den Episteln) von diesem Satz herzukommen« (IV/1 269).

Der Mangel der Interpretationen der Barthschen Christologie und deren Deutung als Explikation und Aktualisierung der Inkarnationschristologie ist deshalb darin zu suchen, daß sie die Interpretation der Zweinaturen- und Zweiständelehre und ihre Koinzidenz, mithin die Vergeschichtlichung der traditionellen Christologie aus der Mitte der am Kreuz orientierten Barthschen Versöhnungslehre herauslösen und zugleich die Integralisierung der vorösterlichen Geschichte Jesu Christi durch Kreuz und Auferweckung erkennen: Barth denkt nicht im neo-orthodoxen Sinn inkarnatorisch. Jesus Christus ist vielmehr die Einheit von Gott und Mensch, die Einheit des sich erniedrigenden Gottes und des erhöhten Menschen deshalb und nur deshalb, weil Jesus Christus, der Versöhnner im Kreuz, das Ereignis des versöhnenden und darin sich erniedrigenden Gottes und des versöhnnten und darin erhöhten Menschen ist.

Erst in dieser Rückübersetzung der statischen Inkarnationschristologie in eine an Kreuz und Auferweckung und ihrer Integralbedeutung orientierte geschichtliche Dynamik ist das Spezifikum der Barthschen

⁵ K. Barth, Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1936⁴, 75.

⁶ M. Dibelius, Evangelienkritik und Christologie, in: Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze I, hg. von G. Bornkamm, 1953, 296.

⁷ AaO. 358.

Rezeption und Modifikation traditioneller Christologie zu sehen. Von daher hat H. Vogel von der »theologischen metanoia« und einem »reformatorischen Umbruch« in der KD gesprochen, der Barth »auf weite Strecken den Acker der so sorgfältig gepflügten und dankbar respektierten Tradition geradezu [hat] umpflügen lassen«⁸, hat W. Kreck darauf hingewiesen, daß sich in den Bänden der KD »eine Revision des gesamten Lehrgefüges, die bis heute . . . in der Breite noch kaum oder nur bruchstückhaft zur Kenntnis genommen, geschweige schon hinreichend durchdiskutiert worden ist«, vollzieht⁹, von daher hat nicht zuletzt K. Barth selber auf die Frage, ob er sich »dagegen wehren würde, als neo-orthodoxer Theologe abgestempelt zu werden«, geantwortet: »Wenn ich dies Wort höre, kann ich nur lachen. Denn was heißt ›orthodox‹? und was heißt ›neo-orthodox‹? Ich kenne die sogenannte Orthodoxie . . . ich respektiere sie auch. Aber ich bin fern davon, selber einer von dieser Schule zu sein. Ich bin nur von anderer Seite darauf festgenagelt worden, daß ich ein Orthodoxer sei, weil ich manche Anregungen von dort empfangen habe. . . . Aber ›neo-orthodox‹: ich finde es nur komisch, wenn man mir das sagt.«¹⁰

Barths Kreuzeschristologie ist keine Auslegung der Inkarnationsgeschichte, Barths Christologie der Versöhnung keine Radikalisierung auf der Basis der klassischen Inkarnationschristologie. Vielmehr umgekehrt: Die Einheit des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen im Kreuz impliziert die Einheit von wahrem, sich erniedrigenden Gott und wahrem, erhöhten Menschen in Jesus Christus. Die Kreuzeschristologie Barths ist mithin nicht Explikat der an der Inkarnation orientierten Zweiaturen- und Zweiständelehre, vielmehr sind diese Implikat der an Kreuz und Auferweckung orientierten Versöhnungslehre.

II. Das *Subjekt*, der *Inhalt* und das *Licht* des Kreuzesgeschehens

Die Christologie K. Barths repräsentiert eine *Christologie* der *Auferweckung* des *Gekreuzigten*¹¹. In dieser Bestimmung sind drei Momente: die *christologische Frage*, die *Kreuzes-* und die *Auferweckungsfrage* zu unterscheiden, die im folgenden jeweils zunächst für sich zu entfalten, sodann in den Zusammenhang der Christologie der Gegenwart zu

⁸ H. Vogel, ECCE HOMO. Die Anthropologie K. Barths. Referat und Gegenfrage, in: VF, Theologischer Jahresbericht 1949/50, 128.

⁹ W. Kreck, aaO. 329.

¹⁰ K. Barth, Liberale Theologie. Ein Interview, in: Letzte Zeugnisse, 1969, 34.

¹¹ Zur eingehenden Begründung dieser These vgl. meine Arbeit: Die Auferweckung des Gekreuzigten, 1971, 1973².

stellen und als Anfrage an diese zu artikulieren sind. Diese drei Momente sind: 1. Das *Subjekt* dieses Geschehens, 2. Der *Inhalt* dieses Geschehens und 3. Das *Licht* dieses Geschehens.

Diese drei Momente sind dabei im strengen Sinn nicht voneinander zu trennende Aspekte des einen Geschehens, der Auferweckung des gekreuzigten Christus durch Gott.

1. Das *Subjekt* dieses Geschehens

»Wenn Jesus nicht nur das Wort Gottes sagt, sondern selbst das Wort Gottes ist, so heißt das, daß Gott selbst in einzigartiger Weise in ihm gegenwärtig ist und handelt oder — in der traditionellen kirchlichen Sprache — daß dieser Mensch Jesus, dieser Gekreuzigte, der Sohn Gottes ist.« (W. Kreck)¹².

a) Jesus von Nazareth — der qualitativ Andere

Von woher gewinnt K. Barth den Ansatz seiner Christologie? H. Grass urteilt in dieser Frage so: K. Barths Christologie ist »eine Christologie von oben her, in der die Gottheit Christi von vornherein außer Diskussion steht«¹³. Ganz im Gegensatz zu dieser Darstellung von Grass setzt Barth nicht mit einer außer Diskussion stehenden metaphysischen Voraussetzung, sondern mit einer *traditions geschichtlichen* Feststellung ein, die — wie der Exeget G. Eichholz formuliert — erkennen läßt, »wie Karl Barth . . . die Problematik der historischen Forschung kennt, beobachtet und verarbeitet«¹⁴. Diese grundsätzliche traditions geschicht-

¹² W. Kreck, Grundfragen der Dogmatik, Einführung in die Evangelische Theologie, Bd. 3, 1970, 73.

¹³ H. Grass, aaO. 138.

¹⁴ G. Eichholz, Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik, in: Antwort, Festschrift für Karl Barth, 1956, 64 Anm. 28. Im Gegensatz zu dem gängigen Vorwurf einer bei Barth zu konstatierenden biblisch-positivistischen, dh. vor-kritischen Schriftexegese haben R. Smend von »nachkritischer Schriftauslegung« (Parrhesia, Festschrift für Karl Barth zum 80. Geburtstag, 1966) und Fr.-W. Marquardt von einer »kritischen Radikalisierung . . . des historisch-kritischen Verfahrens« (Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie, in: Registerband zur Kirchlichen Dogmatik, 1970, 662) gesprochen, was Barths Argumentation in KD IV/1 174ff beispielhaft bestätigt: Barth führt zur Begründung und Entfaltung des neutestamentlichen Axioms der Gottheit Jesu folgendes an: a) Die traditions geschichtliche Feststellung von dem Nichtvorhandensein einer neutestamentlichen Schicht, in der Jesus von Nazareth noch »unmessianisch« (W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901), dh. noch nicht als der qualitativ andere gesehen und beurteilt wäre (IV/1 174, 176). b) Die historisch-exegetische Beobachtung von der faktischen und praktischen Dekungsgleichheit der drei Größen »der himmlische Vater, sein vom Himmel auf die Erde gekommenes Reich und die Person Jesu von Nazareth« (176), in der Barth die von R. Bultmann, Glauben und Verstehen II, 253ff konstatierten »naiven Aussagen« (253) mit ihrem »unausgeglichenen Nebeneinander« (254) positiv als Ausdruck der Gegenwart der kommenden Herrschaft Gottes und deren personhafter Bindung an und Vermittlung durch Jesus von Nazareth im Sinn der sich realisierenden Eschato-

liche Feststellung K. Barths lautet: »Die neutestamentliche [insbesondere synoptische] Überlieferung ... ist sich darin einig, daß gerade in dem Menschen Jesus von Nazareth als solchem, an dessen echter, voller und individueller Menschlichkeit sie keinen Zweifel läßt, ein allen anderen menschlichen Individuen gegenüber qualitativ *Anderer* auf dem Plan zu erkennen ... sei: nicht ein besserer, ... weiserer ..., kurz: größerer Mensch nur, sondern allen Menschen ... gegenüber in der Person dieses Menschen ihr Herr ... und Richter« (IV/1 174). Und noch deutlicher: »Es gibt [nun] einmal keine erkennbare Schicht neutestamentlicher Überlieferung, in der Jesus — immer unter Voraussetzung seiner echten Menschlichkeit — praktisch anders gesehen und in dieser oder jener Terminologie anders beurteilt wäre, denn eben als dieser qualitativ *Andere* in unaufhebbbarer Gegenüberstellung zu seinen Jüngern wie zu allen übrigen Menschen, ja zum ganzen Kosmos« (IV/1 176). Und schließlich in aktueller Zuspitzung: »Es gibt bis auf diesen Tag kaum einen Punkt christlicher Erkenntnis und christlichen Bekennisses, der nicht positiv oder negativ, direkt oder indirekt, mit diesem einen Punkt, mit dieser christlichen Uerkenntnis im Zusammenhang stünde« (IV/1 175).

Die Subjektsfrage ist, wie Barth meint, der entscheidende, zugleich aber auch der umstrittenste Punkt in der christologischen Debatte der Gegenwart. Ich nenne drei Beispiele:

Nach W. Marxsen, der die Funktionschristologie des Neuen Testaments in berechtigter Frontstellung gegen eine statisch-metaphysische Christologie durch eine funktionale Jesulogie der Verkündigung ersetzen will, ist die Gottheit Jesu ein personales Interpretament der Gegenwart Gottes in der Verkündigung Jesu. Die Gottheit Jesu ist ein Prädikat von Jesu kerygmatischer Funktion: Weil Jesus Gott ereignet, ist Jesus »Gott«¹⁵. Nach F. Gogarten ist die »Gottheit Jesu« eine Chiffre für das reinste Sich-Empfangen des Menschen Jesus im Kreuz,

logie aufnimmt: »Die Nennung Jesu Christi und die Nennung des Reiches Gottes sollen sich offenbar in allen diesen Zusammenhängen gegenseitig interpretieren« (IV/1 219). c) Das historische Argument von der Schwierigkeit einer freihändigen Apotheose eines Menschen im Bereich des alttestamentlichen Gottesbegriffs (IV/1 177ff). d) Die systematische These von der Unmöglichkeit, die im Bereich der Urgemeinde entstandenen Hoheitstitel mit ihrem Anspruch auf Gegenstandsbezogenheit und Gegenstandentsprechung der nachkantischen Alternative »Seinsurteil oder religiöses Werturteil«, »Tatsachenwahrheit oder Existenzwahrheit« (Ritschl, Loofs, Bultmann) zu unterwerfen. Die Gegenstandsgrundtheit der neutestamentlichen Hoheitstitel »würde sogar dann gelten, wenn es nicht nur vermutet, sondern nachgewiesen wäre, daß Jesus selbst sich über diese seine Hoheit, also über seine Messianität ... nicht ausdrücklich ausgesprochen habe« (IV/1 176).

¹⁵ W. Marxsen, Der Exeget als Theologe. Vorträge zum Neuen Testament, 1968, 214ff.

die Gottessohnschaft Jesu die Umschreibung für das weltlose Menschen-tum Jesu aus Gott: Weil der Mensch Jesus sich im Kreuz in Reinheit aus Gott empfängt, ist Jesus »Gottes Sohn«. Deshalb darf »in der Christolo-gie nur ausgesagt werden, was seine Begründung in dem Menschsein Jesu hat und was sich darauf beschränkt auszusagen, wer dieser Mensch ist«, denn »das in ihm erschlossene Personsein ist nicht nur das mensch-lische, sondern indem [!] es das ist, ist es das göttliche«¹⁶. Schließlich unterscheidet auch H. Grass in seinem Aufsatz über »Das christolo-gische Problem in der gegenwärtigen Dogmatik« den für ihn »maß-gebenden Grundgedanken« der »Sendung Jesu [!] durch Gott«¹⁷ und des Handelns Gottes an dem gekreuzigten Jesus (!; 162) von der »ho-hen Christologie des ganzen neutestamentlichen Kerygmas« (163), will »sich mit dem Handeln Gottes in [dh. an und durch] Jesus begnügen« (ebd.) und damit christologisch in der Nähe solcher neutestamentlicher Aussagen bleiben, die man mit einer theozentrischen Jesulogie bezeichnen kann. Grass geht es im Gegensatz zu einer an der Funktionalität (Marxsen) oder Personalität (Gogarten) orientierten um eine am Han-deln Gottes an und durch Jesus orientierte Jesulogie. Eine solche Christologie »unter dem leitenden Gesichtspunkt des Handelns Gottes durch« und an (!) Jesus (164) vermag aber den Rahmen einer Jesulogie nicht zu sprengen und dem traditionsgeschichtlichen Sachverhalt nicht gerecht zu werden, daß schon die ältesten Schichten des NT die funk-tionalen keineswegs im Gegensatz zu den personalen Aussagen verste-hen¹⁸, was nicht zuletzt auch die Gleichursprünglichkeit der Person- und Werkformel in den Bekenntnisformulierungen bestätigt¹⁹. Die neutestamentliche »Funktionschristologie«, wie sie von E. Schweizer²⁰ u. a. herausgearbeitet und auch von Barth vorausgesetzt wird, die die Alternative von funktionaler Jesulogie und personaler Christologie

¹⁶ F. Gogarten, Jesus Christus Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie, 1966, 33; ders.; Der Mensch zwischen Gott und Welt, 1956³, 230; vgl. W. Kreck, Die Christologie Gogartens, EvTh 23 (1963) Nr. 4 169–197.

¹⁷ H. Grass, aaO. 163.

¹⁸ F. Hahn, Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments, in: VF (1970) Heft 2, urteilt, daß im Neuen Testament »die Aussagen über die ‚Funktion‘ und über das ‚Wesen‘ Jesu meist unverbunden nebeneinander stehen, bisweilen aber auch schon koordiniert sind. Es wäre falsch, wollte man eine dieser Aussagenreihen verselbständigen und etwa die funktionalen Aussagen wegen ihrer alttestamentlichen Vorgeschichte als normativ ansehen ... Was die funktionalen und die Wesensaussagen miteinander verbindet, ist gerade der personale Aspekt, denn keinesfalls sind funk-tionale Aussagen im Gegensatz zu personalen Aussagen zu verstehen.« (38).

¹⁹ H. Conzelmann, Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, hg. von H. Ristow und K. Matthiae, 1962², 193: »Die Personformeln sind gleich ursprünglich wie die Werk-formeln. Sie bestimmen das Wesen Jesu.«

²⁰ E. Schweizer, ThW Bd. VIII, 1969, bes. 368ff.

nicht kennt, ist sowohl von der an der Personalität Jesu (Gogarten) als auch von der am Handeln an und durch Jesus orientierten theozentrischen Jesulogie (Grass) zu unterscheiden. Dh. zwischen einer *prophetischen Jesulogie*, wo man sich an der kerygmatischen Ereignung Gottes durch Jesus orientiert (Marxsen), einer *theozentrischen Jesulogie*, in der die Sendung Jesu durch Gott, das Handeln Gottes an und durch Jesus, das Bekenntnis Gottes zu dem gekreuzigten Jesus im Mittelpunkt steht (Grass) einerseits und der neutestamentlichen *Funktionschristologie* mit ihrem Ineinander von Person und Funktion im Kreuz (Barth) andererseits ist also zu differenzieren.

Deshalb heißt es bei Barth schon in den Prolegomena KD I/2: Dieser Mensch Jesus von Nazareth ist so mit Gott identisch, »daß er also nicht nur durch Gott [!] und nicht nur mit Gott [!] lebt«, daß Gott nicht nur durch ihn und an ihm handelt, »sondern [daß er] selbst Gott[es Sohn] ist« (178).

Von dieser in allen neutestamentlichen Schichten bezeugten, also nicht — wie Grass meint — metaphysisch einfach vorausgesetzten axiomatischen Erkenntnis der Gottheit Jesu her war es Barth unmöglich, sich an der Rückfrage nach dem »historischen Jesus« zu beteiligen. Und zwar nicht von einer angeblich generellen Ablehnung der historischen Kritik als solcher her, wie es jüngst wieder W. Schmithals im Sinn einer sogar als notwendig proklamierten Alternative und Diastase zwischen Exegese und Systematik behauptet hat²¹, vielmehr weil nach Barth »jener ›historische Jesus‹ . . . ja eigens dazu entdeckt . . . worden ist, um einen Zugang zu Jesus Christus unter Umgehung seiner Gottheit« zu finden (I/2 150).

Von dieser neutestamentlichen Urerkenntnis der Gottheit Jesu her war es Barth ebenfalls unmöglich, der kerygmatischen Interpretation der christologischen Hoheitstitel durch R. Bultmann zu folgen. Gegenüber Bultmanns These, Jesus werde, weil er die »Tat Gottes«, weil er »das eschatologische Heilsereignis« sei, als der »Christus« verkündigt, argumentiert Barth umgekehrt: als dieser qualitativ andere, auf die Seite Gottes gehörende ist er »die Tat Gottes«, das »eschatologische Heilsereignis« (IV/1 174). Hier argumentiert Barth in KD IV/1 so, wie der Exeget J. Schniewind in Kerygma und Mythos I, indem dieser die Formulierung Bultmanns »Gottes eschatologischer Gesandter«, »in dem Gott gegenwärtig handelt«, durch die Aussage von der Gegenwart Gottes in der Person Jesu, in dem Gott gegenwärtig ist und als solcher in einmaliger Gegenwärtigkeit handelt, ersetzt wissen will,

²¹ W. Schmithals, Barth, Bultmann und wir. Zum Methodenproblem in der Theologie, in: EvKomm (1969) Heft 8.

da »Bultmanns Formel . . . auch auf einen Propheten angewandt werden« könnte²².

Schon gegenüber *M. Dibelius*, der das Problem der neutestamentlichen Christologie dahin formulieren konnte, »wie sich das Wissen von der geschichtlichen Gestalt Jesu so schnell in den Glauben an den himmlischen Gottessohn umgewandelt habe«²³, hieß es bei Barth: »Das fragt sich eben, ob man ein solches Wissen um eine ›geschichtliche Gestalt‹ als das Erste, eine Verwandlung dieses Wissens in den Glauben an den himmlischen Gottessohn als das Zweite voraussetzen und dann nach geistesgeschichtlicher Art fragen kann, wie jene Umwandlung zustande gekommen sein möchte. Wir sehen keine Möglichkeit, auf diesem Wege anderswo als in einer Aporie zu endigen« (I/1 422). MaW. »man kann den neutestamentlichen Satz von der . . . Gottheit Christi unmöglich verstehen auf Grund der Voraussetzung, die ursprüngliche Ansicht und Aussage der neutestamentlichen Zeugen sei die über einen Menschen gewesen, der dann . . . zur Göttlichkeit erhoben worden sei« (ebd.). Und wenn neuerdings *K. Wengst* in seiner Arbeit über »Die christologischen Formeln und Lieder im Urchristentum« argumentiert, daß »Jesus in der Vorstellung [!] der Christen« göttlicher Kyrios »geworden« (!) ist und daß die Übertragung der Hoheitstitel auf Jesus »vorwiegend in dem Bedürfnis [!] zu liegen scheint, Jesus zu preisen, so sehr es irgend möglich [!] ist«²⁴, so gibt Barth gegenüber einer so oder so behaupteten »freihändigen Apotheose eines Menschen« (IV/1 177) zu bedenken, daß diese »ja jedenfalls in der palästinensischen Urgemeinde, im direkten Bereich des alttestamentlichen Gottesbegriffs . . . ohnehin ein Unding war« und »angesichts der Tatsache, daß es keine christliche Gemeinde ohne das Alte Testament gegeben hat — auch in der hellenistischen Christenheit nicht . . . durchführbar sein konnte« (ebd.).

Die Grundregel Barths aus KD I/2 135 »Man kann nicht nachträglich christozentrisch reden, wenn man es nicht schon im Ansatz getan hat«, gilt also auch hinsichtlich der christologischen Bemühungen der Gegenwart: Man kann nicht nachträglich christologisch reden, wenn man im Ansatz jesulogisch geredet hat. »Entweder wir verstehen Gott[es Sohn] als . . . Subjekt jener Geschichte oder wir verstehen jene Geschichte überhaupt nicht«²⁵. In diesem Sinn ist das Bekenntnis zu Jesus

²² J. Schniewind, Antwort an R. Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung. *Kerygma und Mythos* I, 1960, 81, 83.

²³ M. Dibelius, Art. »Christologie«, RGG² I, Sp. 1593.

²⁴ K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Dissertation Bonn 1967, 196.

²⁵ K. Barth, Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins, 1943, Deutsche Übersetzung von H. Goes 1967, 88.

von Nazareth als dem qualitativ anderen, auf die Seite Gottes gehörenden, »die selbstverständliche Voraussetzung des biblischen Zeugnisses«²⁶.

b) Das Kreuz als Offenbarung der Gottheit Jesu

Jesus von Nazareth der qualitativ andere! Diese axiomatische Erkenntnis wird nicht orthodox wiederholt oder »einfach vorausgesetzt« (H. Grass)²⁷. Vielmehr geht es Barth in einem weiteren Interpretationsschritt um eine grundlegende Präzisierung dieser christlichen Urerkenntnis der Gottheit Jesu.

Zum Verständnis des folgenden ist der *methodische Weg*, den Barth hier einschlägt, zu beachten. Dieser ist fern aller metaphysischen Spekulation im Rahmen einer Christologie von oben durch ein Moment der Indirektheit gekennzeichnet. Barth geht es in der Entfaltung des christologischen Ansatzes um eine der indirekten Gegenständlichkeit der Offenbarung angemessene indirekte Erkenntnis der Gottheit Jesu im Spiegel seines konkreten Menschseins. »Denn — etwas pointiert gesagt: der Spiegel, in dem es erkennbar und erkannt wird, daß er Gott und göttlicher Art ist, ist gerade . . . seine Existenz im Fleische« (IV/1 193). Barth will bei der Beantwortung der alles Weitere präjudizierenden Frage das konkrete Menschsein des Sohnes Gottes »als Ausgangspunkt für alle weiteren Überlegungen gelten lassen« (181).

Ist der Mensch Jesus — so argumentiert Barth — nicht im Sinn eines historischen Mißverständnisses ein »zufällig und beiläufig« oder »zur Prüfung und Bewährung seiner Gesinnung«, dh. in Konsequenz seiner Verkündigung »auch Leidender« (180), sondern ein »notwendig« und »wesentlich« Leidender, dann offenbart sich darin indirekt der Sohn Gottes als einer, der nicht nur wesentlich leidet, sondern der dieses Leiden im Gehorsam will und darin seine Gottheit offenbart. Das Leiden und das Kreuz sind das Interpretationszentrum der Gottheit Jesu.

Barth findet die entscheidende Begründung seiner These von dem Kreuz als Interpretationszentrum der Gottheit Jesu in dem unumkehrbaren Richtungs- und Interpretationsgefälle der neutestamentlichen Überlieferung selbst: Ist Jesus Christus nach 2Kor 5,21 der »zum Sünder gemachte« und nach Gal 3,13 der am Kreuz »zum Verfluchten gewordene«, so erläutert Barth: »Was das heißt, spiegelt sich in all dem Ungeheuerlichen, was die Evangelisten von dem berichten, was [von den Zeitgenossen] über Jesus gesagt wurde« (180): der Zöllner und Sünder Geselle (Mt 11,19), der Gotteslästerer (Mt 9,3; 26,65). Und

²⁶ K. Barth, Credo aaO. 45.

²⁷ H. Grass, aaO. 136ff.

folgert: »Wenn die urchristliche Gemeinde ihren Blick so völlig auf den Gekreuzigten und Auferstandenen konzentriert hat, so ist das nicht exklusiv zu verstehen, sondern inklusiv: daß Christus gestorben und auferstanden ist, das ist eine Reduzierung des *ganzen* Lebens Jesu, aber man muß darin auch seine Entfaltung sehen«²⁸.

Gilt also, »daß die vier Evangelisten ... keineswegs eine Lebensgeschichte Jesu bieten wollen, in der dann irgend einmal zum Schluß auch noch von seinem Tod berichtet würde«²⁹, sind also die Evangelien — formgeschichtlich gesprochen — Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung (M. Kähler), dann folgt daraus der »Charakter der *ganzen* Geschichte des Menschen Jesus als Leidensgeschichte« (IV/1 181). MaW., die Geschichte Jesu in Wort und Tat als Aktion ist für Barth Antizipation von Passion, das Kreuz ist das Integral der Geschichte Jesu Christi. Im Sinn des von Barth angewandten methodischen Grundsatzes, von dem Menschsein des Sohnes Gottes her die Gottheit des Menschen Jesus zu präzisieren, folgt aber aus dieser Integralbedeutung des Kreuzes im Hinblick auf die Subjektsfrage, »daß sich dieses menschliche Tun und Leiden als ... *Passion* Gottes selbst darstellt und verstanden sein will« (270): Der Sohn Gottes ist der sich wesentlich im Leiden offenbarenden, im Kreuz seine Gottheit offenbarenden Gott.

Ist aber das Kreuz als Integral der Geschichte Jesu Christi die Interpretationsmitte der Gottheit Jesu, dann zeigt sich hier noch einmal, wie wenig Barth gerade auch hinsichtlich der für seine Christologie grundlegenden Subjektsfrage weder im traditionellen Sinn inkarnatorisch noch im modernen Sinn jesulogisch denkt. Vielmehr: gerade nicht ein an der Inkarnation bzw. an der Verkündigung Jesu gewonnener, auch nicht einfach im Sinn einer Christologie »von oben« oder »von unten« vorausgesetzter, auch nicht ein erst sekundär aufs Kreuz bezogener, sondern ein primär am Kreuz in seiner Integralbedeutung gewonnener Gottesbegriff macht das Spezifikum der Fragestellung Barths aus. Die formgeschichtliche These Kählers wird damit nicht nur im Hinblick auf die Geschichte Jesu selbst und ihren Charakter als Leidensgeschichte, vielmehr konsequent auch für die Definition der Gottheit Jesu selbst fruchtbar gemacht und damit allererst der Ansatz einer Inkarnationschristologie und einer Verkündigungsjesulogie hinsichtlich der Definition des Gottesbegriffs wirksam durchbrochen. Das Kreuz als das Integral der Geschichte Jesu Christi ist *der* Ort der Offenbarung der Gottheit Gottes.

Die formgeschichtliche These von den Evangelien als Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung ist in ihrer Bedeutung für die

²⁸ K. Barth, Dogmatik im Grundriß im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis, 1947, 120.

²⁹ K. Barth, Credo, aaO. 67.

Subjektsfrage im Sinne Barths so zu umschreiben: Das Subjekt am Anfang der Geschichte Jesu und sein Handeln in Wort und Tat ist von seinem Geschick im Kreuz bzw. von dem im Kreuz offenbar werdenden Subjekt her zu interpretieren und nicht umgekehrt. Das Interpretationszentrum der christlichen Urerkenntnis der Gottheit Jesu ist also nach Barth nicht inkarnatorisch, auch nicht jesulogisch-kerygmatisch, sondern streng staurologisch zu umschreiben. Denn »dieser in dem Menschen Jesus sich offenbarende Gott ist allein wahrhaft Gott, in seinem Kreuz definiert sich sozusagen Gott selbst« (W. Kreck)³⁰.

Barths grundlegende These über *das Subjekt des Kreuzesgeschehens* lautet:

Jesus von Nazareth ist unbeschadet seiner echten Menschlichkeit, d.h. seines konkreten israelitischen Menschseins, der allen Menschen gegenüber qualitativ andere, auf die Seite Gottes Gehörende. Deshalb vermag weder eine Interpretation der Gottheit Jesu als Prädikat der Verkündigung Jesu (Marxsen) oder der zur Sprache gebrachten Personalität (Gogarten) noch eine Interpretation der Gottheit Jesu im Sinn des Handelns Gottes an oder durch Jesus (Grass) der in allen neutestamentlichen Überlieferungsschichten belegten axiomatischen Grunderkenntnis der Gottheit Jesu gerecht zu werden. Dies ist Barths Einwand gegen eine Interpretation der Gottheit als Prädikat des Menschen Jesus. Man kann nicht nachträglich *christologisch* reden, wenn man im Ansatz *jesulogisch* geredet hat.

Die christliche Grunderkenntnis der Gottheit Jesu hat im Ernsten nehmen der Evangelien als Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung fernab von jeglicher Inkarnationschristologie, fernab von irgendeiner metaphysischen Voraussetzung der Gottheit Jesu, schließlich fernab von jeglichem jesulogisch-kerygmatischen Ansatz eine unvertauschbare Interpretationsmitte: das Kreuz ist, weil das Integral der Geschichte Jesu Christi, *der Ort der Offenbarung der Gottheit Jesu*.

2. Der Inhalt dieses Geschehens

»Jesus Christus ist Gottes Urteilsspruch über die Welt und zugleich ihre Freisprechung. Hier ergeht ein Akt göttlicher Rechtsprechung, der unwiderruflich ist. Nicht nur die Worte, die Jesus sprach, nicht nur die Taten, die er vollbrachte, ... sondern sein Leben und Sterben ... werden als das Tatwort Gottes verkündet, das über alle Menschen entscheidet« (W. Kreck)³¹.

Der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete, der Herr der Welt gerichtet im Kreuz — das ist nach Barth die Mitte der neutestamentlichen theologia crucis.

³⁰ W. Kreck, Zur Eröffnung der Barth-Ausstellung, aaO. 327.

³¹ W. Kreck, Grundfragen der Dogmatik, aaO. 88.

Barth hat die »unbegreifliche Härte dieser Sache« (IV/1 291, 259) hervorgehoben und im Zusammenhang damit auf die synoptische Passionsgeschichte verwiesen: Kommt man — so argumentiert er — von dem ersten Teil der synoptischen Evangelien, der Darstellung der Verkündigung und des Wirkens Jesu als des Herrn und Richters her, so erwartet man angesichts von Judasverrat, Petrusverleugnung, Jüngerflucht und Verhaftung Jesu durch die jüdischen Behörden in der Tat so etwas wie ein Gericht durch den Richter. Und was nun im zweiten Teil der synoptischen Evangelien erzählt wird, »ist freilich die Schilderung eines nun über Israel hereinbrechenden Gottesgerichtes« (248). Aber nun geschieht das Unerhörte (262), inhaltlich gesagt: es ereignet sich eine »Umkehrung« (ebd.), eine »Vertauschung der Rollen« (248): »Das göttliche *Subjekt* des über die Menschen ergehenden Gerichtes ... wird spätestens von der Gethsemane-Szene ab selber zum *Objekt* dieses Gerichtes« (262). Der Ankläger wird zum Angeklagten, der Richter zum Gerichteten. Dies macht Barth zufolge die eigentliche Dynamik der synoptischen Evangelien aus, dies macht ein jesulogisches Verständnis der Evangelien und eine jesulogische theologia crucis unmöglich.

Es markiert den Höhepunkt der Kreuzeschristologie K. Barths, wenn dieser die Frage nach der Einzigartigkeit der Passion Jesu Christi stellt. Nicht nur, »daß Viele doch sehr viel Schwereres länger und schmerzlicher erlitten haben möchten« (IV/1 270), sondern auch, daß hier »der Stolz des Märtyrers ... ganz fehlt« (292), macht die Frage nach der Einzigartigkeit des Kreuzes Christi unabweisbar.

Die entscheidende Antwort Barths auf die Frage nach der Einzigartigkeit der Passion lautet: »das Geheimnis dieser Passion« (271) ist das Geheimnis dieser Person. Die Einzigartigkeit der Passion ist ein Implikat der Einzigartigkeit der Person dessen, »der da leidet, gekreuzigt wird und stirbt. Seine Person: es ist der eine ewige Gott selber, ... er selbst das Subjekt, das in diesem Geschehen in eigener Freiheit zum Objekt wird« (271).

Hier stehen wir im Zentrum der theologia crucis K. Barths. Hier ist die Mitte seiner ganzen Argumentation: »Wo es des Eintretens Gottes in eigener Person bedarf, da wäre ohne sein Eintreten offenbar Alles verloren« (276): Das Gericht Gottes wird im Kreuz offenbar; dieses Gericht kann der Mensch nicht übernehmen. An die Stelle, wo dieses Gerichtsurteil gesprochen wird, tritt kein Mensch. Nur Gott kann die Radikalität dieses Gerichtsurteiles tragen: »Nur Gott selbst konnte Gottes Zorn ertragen« (II/1 450). Daß »sein die Sünde, ... sein die Anklage, das Urteil« ist (IV/1 260), bedeutet zugleich: »Dort und damals geschah das wunderliche Gericht, in dem es zu ... des Unrechtmäßigkeits Freispruch ... gekommen ist« (245). Der Richter kann das Ge-

richtsurteil auch so vollziehen, »daß es eben durch seinen Vollzug zu dem kommt, was der Mensch in seiner Verkehrtheit sich selbst ... nimmermehr verschaffen kann: zu seinem *Freispruch*« (243). Und »daß Gott in eigener Person für uns eingetreten ist, das ist die frohe Botschaft des Karfreitags« (276).

Barth wendet sich mit dieser inhaltlichen Bestimmung des Geschehens im Kreuz gegen die Reduktion des Heilsgeschehens auf das nackte Daß des Kreuzes bei R. Bultmann. Er geht mit Bultmann davon aus, daß wir es im Kreuz Jesu Christi mit »*Gottes Tat für uns*« zu tun haben (IV/1 273). Für Bultmann und Barth wiederum ist dieses objektive Handeln Gottes im Kreuz nicht objektivierbar, dh. als Heilsereignis nicht in und aus dem historischen Zusammenhang heraus aufweisbar³². Während sich aber Bultmann auf die Aussage beschränkt, »daß in dem, was damals geschah, es möge gewesen sein, wie es wolte, Gott gehandelt hat« (W. Schmithals)³³, und alle Betonung darauf legt, daß diese Tat Gottes im Kreuz bzw. das Kreuz als Tat Gottes im Kerygma gegenwärtig und Ereignis wird, während sich also Bultmann mit dem reinen Daß des Kreuzes als Tat Gottes begnügt, sagt Barth — und hier erst kommt die Differenz zwischen beiden Theologen in den Blick —: »Die Erklärung, daß es sich in ... der Passion jenes einen Menschen um »*Gottes Tat für uns*« handle, ist richtig. Sie darf aber keine Abweisung der Frage nach jenem Was bedeuten« (IV/1 273). Die »richtige Erklärung, daß wir es in der Passion Jesu Christi mit »*Gottes Tat für uns*« zu tun haben« ist »auch umgekehrt zu formulieren: daß wir es eben in der *Passion Jesu Christi* mit der ›Tat Gottes für uns‹ zu tun haben« (ebd.). Barth fragt also über das »inhaltsleere Paradox« (N. A. Dahl)³⁴ der eschatologischen Tat Gottes im Kreuz hinaus nach dem inhaltlichen Wie und Was des Kreuzes. Nur in diesem bzw. als dieses konkrete Wie und Was in seiner inhaltlichen Bestimmtheit ist das Kreuz das eschatologische Handeln Gottes. Barth geht es also entscheidend um »die Umkehrung jener Erklärung« (IV/1 274) R. Bultmanns.

Fragt Barth über Bultmann hinaus nach dem inhaltlichen Wie und Was des Kreuzes, so unterscheidet er sich damit von Bultmann selbst als auch von der in der Bultmannschule vollzogenen Rückfrage nach dem »historischen Jesus«, die die Bultmannsche Reduktion auf das reine Daß des Kreuzes durch den Rückgang auf das konkrete Wie und Was des irdischen Jesus bzw. seiner Verkündigung inhaltlich aufzufangen sucht. Barth steht also mit der Frage nach dem Wie und Was als

³² R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung. Kerygma und Mythos II, 1965, 198.

³³ W. Schmithals, Die Theologie R. Bultmanns, 1966.

³⁴ N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, KuD, 1955, 126.

solchem in Abgrenzung gegenüber Bultmann der Problematik seiner Schule einerseits, in der Fixierung und Konzentration dieser »Frage nach jenem Was« auf das Kreuz der kerygmatischen Kreuzeschristologie Bultmanns andererseits nahe. Dies macht das Besondere der nunmehr zu entfaltenden Position Barths in dieser Frage aus.

Die Rückfrage nach dem irdischen Jesus kann sich im Gegensatz zu Bultmanns Beschränkung auf das reine Daß des Kreuzes und dem darin implizierten »christologischen Doketismus« so vollziehen, daß man den irdischen Jesus bzw. das, »was in Jesus zur Sprache gekommen ist« (G. Ebeling) oder das Jesuskerygma (W. Marxsen) zum normativen Grund des Kerygmas macht. Aber die sich realisierende Eschatologie als der Kontext der Verkündigung und des Wirkens Jesu (W. G. Kümmel), die darin implizierte und von Ostern her erkennbare sachliche Ausrichtung der Verkündigung und des Wirkens Jesu auf Kreuz und Auferweckung als der eschatologischen Wende und nicht zuletzt die konstitutive, in diesen Entwürfen nicht mehr zur Sprache zu bringende Bedeutung, die Kreuz und Auferweckung im Urchristentum von Anfang an hatten, sprechen u. a. entscheidend gegen eine solche Lösung.

Die Rückfrage nach dem historischen Jesus kann sich in Abgrenzung vom Bultmannschen Daß des Kreuzes bei gleichzeitiger Betonung der konstitutiven Bedeutung von Ostern im Anschluß an Bultmann zum anderen so vollziehen, daß man die Frage nach der Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und dem Kerygma der Urgemeinde stellt, also fragt, inwieweit das Christuskerygma seine sachliche Voraussetzung (nicht seinen Grund!) bereits in der Verkündigung Jesu hat (E. Käsemann). Die im Rahmen dieser am Kontinuitätsproblem orientierten Rückfrage gegebene Antwort lautet dann: Die Verkündigung Jesu und das Kerygma der Urgemeinde stehen in historischer und sachlicher Kontinuität durch Ostern, das das »Einmal« der Kontingenz des Eschatologischen in der Verkündigung Jesu zum »Ein-für-allemal« des eschatologischen Präsens in der Verkündigung der Gemeinde macht³⁵. Die im Zusammenhang der Frage nach der Kontinuität des Kerygmas in der Diskontinuität der Zeiten (Käsemann) gestellte Rückfrage nach dem konkreten Wie und Was der Verkündigung Jesu orientiert damit aber zum mindesten *inhaltlich* das nachösterliche Rechtfertigungskerygma an der Rechtfertigungsverkündigung Jesu, insofern Käsemanns Verweis auf Ostern als entscheidenden Grund des Kerygmas auf dessen inhaltliche Bestimmung keinen Einfluß hat, was nicht nur die von Käsemann so zuerst gebrauchte und dann von Bultmann und seiner Schule aufgegriffene Wendung: »das Einmal« wird im Kerygma zum »Ein-für-allemal« zeigt, sondern entscheidend die Fragestellung als

³⁵ E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, 201.

solche, nämlich die Frage nach der Kontinuität des Kerygmas in der Diskontinuität der Zeiten signalisiert. Das *inhaltliche* Kriterium des urchristlichen Kreuzes- und Auferstehungskerygmas ist auch bei Käsemann faktisch das Rechtfertigungskerygma Jesu, nicht aber das Kreuz in seinem konkreten Wie und Was.

G. Sauter hat als Fazit dieser Rückfrage mit Recht formuliert: Die neue Frage nach dem historischen Jesus bleibt »hinter dem zurück . . ., was Bultmann mit seiner Akzentuierung von [ich füge hinzu: Kreuz und] Ostern zumindest als Problem festgehalten hat«³⁶. »Dieses Stichwort [scil das ›Daß‹ des Kreuzes als Tat Gottes] wird . . . – so Sauter weiter – durch die Frage nach dem historischen Jesus nicht entfaltet, sondern ersetzt« (49).

Und genau in diesem Zusammenhang ist nun die Position Barths zu würdigen: Denn das Bultmannsche Stichwort vom »Kreuz als Tat Gottes« wird bei Barth nicht durch die Frage nach dem konkreten Wie und Was des historischen Jesus ersetzt, sondern durch die »Umkehrung jener Erklärung« (IV/1 274) aufgegriffen und vertieft.

Hat Bultmann das Kreuz auf das punktuelle Daß der Tat Gottes reduziert und seiner hermeneutischen Methode entsprechend durch die Frage nach der kerygmatischen Bestimmtheit menschlicher Existenz konkretisiert, so fragt Barth – die Integralbedeutung des Kreuzes für die Geschichte Jesu Christi vor Augen – nach der »Passion Jesu Christi selbst und als solcher« (ebd.), fragt er – das Stichwort Bultmanns vom Kreuz als Tat Gottes aufnehmend – nach dem konkreten Wie und Was »dieser ›Tat Gottes für uns‹ [als] etwas Bestimmtem und Inhaltlichem« (ebd.). Weil es das Kreuz dieses an unserer Stelle gerichteten Richters ist, darum ist das konkrete Wie und Was des Kreuzes »Gottes Tat für uns«, darum ist das »Ein-für-allemal« des Kreuzes die eschatologische Tat Gottes. Das Einmal der Tat Gottes wird also nicht erst im Kerygma zum Ein-für-allemal, sondern das Kerygma ist existenzbezogene Proklamation des universalen Ein-für-allemal. Barth meint deshalb »gerade an der Stelle . . . Konturen, Farben, eine Person und ihr Werk zu sehen, ein in sich klares Wort zu hören, wo nach Bultmann Dunkel und Schweigen herrscht, wo nur die Behauptung, daß es sich da um Gottes Heilstat handle, Raum haben dürfte«³⁷. »Darum geht es«, so resümiert Barth abschließend, »wenn wir uns an der Definition der Passion Jesu Christi als der ›Tat Gottes für uns‹, so richtig sie ist, nicht genügen lassen können, sondern eben die Tat Gottes für uns als die *Passion Jesu Christi* definieren müssen. In ihr und nur in ihr ist sie die ›Tat Gottes für uns‹« (IV/1 274).

³⁶ G. Sauter, Fragestellungen der Christologie, in: VF (1966), Heft 2, 52.

³⁷ K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, ThStd Heft 34, 1964³, 27f.

Dies ist Barths Antwort auf die durch das Bultmannsche Daß des Kreuzes der Christologie gestellte Problematik. Es genügt deshalb nicht, wenn man Barths Beitrag zum *Problem des historischen Jesus*, dh. zur Rückfrage hinter das Daß des Kreuzes wie u. a. W. G. Kümmel³⁸ nur negativ würdigt. Dabei wird 1. nicht nur der systematische Stellenwert der Kritik Barths in KD I/2 150f verkannt, die den durchaus bejahten historischen Phänomenen von der Offenbarung Gottes in dem Gekreuzigten und Auferstandenen her eine strenge Prädikatsstellung im Verhältnis zur Subjektsbedeutung der Offenbarung zuweist und von daher dem historischen Jesus keine Bedeutung als *Zugang zur Offenbarung* zubilligen kann; dabei wird 2. nicht nur die bleibende Gültigkeit dieses von Barth EvTh 20 (1960), 104 angesichts der neuen Rückfrage nach dem irdischen Jesus und ihres jesulogischen Ansatzes wiederholten Einwandes, der historische Jesus sei dazu da, »um einen Zugang zu Jesus Christus unter Umgehung seiner Gottheit ... aufzuweisen« (I/2 150), übersehen, sondern 3. entscheidend die mit Käsemanns 1953 gehaltenem Vortrag gleichzeitige, von Käsemanns Fragestellung und Lösung abweichende, positive Antwort Barths zur Sache in IV/1 273f überlesen: *Das Bultmannsche »Daß« kann nur im Rahmen einer zugleich an der Integralbedeutung des Kreuzes orientierten theologia crucis durch die Frage nach dem konkreten Wie und Was des Kreuzes inhaltlich gefüllt werden*, also nicht durch den unmittelbaren Rückgang auf den irdischen Jesus als den Grund des Glaubens (Ebeling) bzw. durch die an dem Kontinuitätsproblem orientierte Frage nach der inhaltlichen Entsprechung zwischen dem Jesus- und dem Christuskerygma auf dem Hintergrund des bereits alles inhaltlich vorentscheidenden Frageschemas, wie aus dem »Einmal« der eschatologischen Kontingenz (irdischer Jesus) das »Ein-für-allemal« jeweiliger eschatologischer Präsenz (Kerygma der Gemeinde) wird (Käsemann).

Barths grundlegende These zu dem *Inhalt des Kreuzesgeschehens* lautet:

Indem der Richter an die Stelle des Gerichteten tritt, trifft ihn das Urteil und der Fluch Gottes und kommt es so zu des Menschen Freispruch. Das Kreuzesgeschehen mit diesem Subjekt und dieser Umkehrung (das Subjekt wird zum Objekt), genauer: Jesus Christus, so wie er in dieser Geschichte als der Inhalt dieses Geschehens existiert, ist der Sachgehalt der neutestamentlichen theologia crucis.

Von diesem inhaltlichen Geschehen ist die Kreuzeschristologie nicht ablösbar. Darin wendet sie sich sowohl gegen die Reduktion auf das

³⁸ W. G. Kümmel, Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933 bis 1964, Marburger Theologische Studien, Bd. 3, 1965, 421 Anm. 22, 425f Anm. 42, 431; ders., ThR 31 (1965/66), 29.

bloße Daß des Kreuzes bei Bultmann als auch gegen den Versuch der Bultmannschule, das Daß des Kreuzes durch das inhaltliche Wie und Was des historischen Jesus zu ersetzen. Kurz: Nicht weil es das *Heilsgeschehen* ist, ist es das Kreuz Christi, sondern weil es das Kreuz Christi, des an unserer Stelle gerichteten Richters, ist, ist es das Heilsgeschehen.

3. Das *Licht* dieses Geschehens

»So gewiß ... der Auferstandene der Gekreuzigte ist, so gewiß gilt doch, daß das nackte Kreuz als solches schweigt. Erst von Ostern her fällt Licht auf Karfreitag und auf den irdischen Jesus, und in diesem Licht sind auch die Evangelien geschrieben« (W. Kreck)⁸⁹.

Wir haben in den beiden bisherigen Abschnitten II/1.2 im Anschluß an Barth zwischen 1. dem *Subjekt* dieses Geschehens und 2. dem *Inhalt* dieses Geschehens im Kreuz unterschieden. Zum Verständnis des Folgenden ist nun die Beobachtung wichtig, daß Barth auch hinsichtlich der Auferweckung zwischen diesen beiden Aspekten sorgfältig unterscheidet: Die Auferweckung ist a) die Offenbarung des *Subjekts* der Versöhnung im Kreuz und b) die Inkraftsetzung der *Tat* der Versöhnung im Kreuz. Oder in unserer Terminologie: Die Auferweckung ist als das *Licht des Kreuzgeschehens*

- a) das Licht, in dem das Subjekt des Kreuzes *erscheint* und
- b) das Licht, *auf Grund dessen* seine Tat im Kreuz leuchtet.

Es ist also zu fragen: Wo und in welchem Zusammenhang hat die Auferweckung Barth zufolge rein *noetische* Bedeutung, und wo und in welchem Zusammenhang kommt ihr eine das Kreuz positiv qualifizierende und insofern *ontische* Bedeutung zu?

a) Das Licht, in dem das Subjekt *erscheint*

Die Auferweckung Jesu Christi war — so lautet Barths grundlegender Satz — »die untrügliche, in einer neuen Tat Gottes ... [vermittelte] Erkenntnis: daß Gott war in Christus (2Kor 5,19), dh. daß Gott *selbst* ... in den Tod gegangen war und ... in dieser seiner tiefsten Erniedrigung ... als der eine hohe, wahre Gott gehandelt und sich erwiesen hatte« (IV/1 332). Dh. die Auferweckung ist die exemplarische Gestalt der Offenbarung Gottes, weil sie das »Gott in Christus«, das Selbstsein des Sohnes Gottes im Kreuz eindeutig offenbar macht.

Zum Verständnis dieser grundlegenden These ist auf schon Gesagtes zurückzugreifen: Barth hatte den Subjektsaspekt der Versöhnung im Kreuz expliziert und staurologisch dahin präzisiert, »daß Gott ... eben in solcher Erniedrigung [ins Kreuz] aufs Höchste Gott, in diesem Tode

⁸⁹ W. Kreck, Grundfragen der Dogmatik, aaO. 72.

aufs Höchste lebendig war, daß er seine Gottheit gerade in der Passion dieses Menschen als seines . . . Sohnes eigentlich bewährt und offenbar gemacht hat« (IV/1 271). Die wesentliche Offenbarung des Sohnes Gottes gerade im Kreuz bedeutet aber zugleich: »Das eigentliche Sein . . . Gottes in Jesus Christus, *dem Gekreuzigten*« (218), ist im Kreuz verborgen und für den Menschen verdeckt. Bedeutet doch die Kondescendenz des Sohnes Gottes ins Kreuz in Bewährung seiner Gottheit, »daß sein Gottsein für alle anderen Augen . . . schlechterdings unsichtbar wird«⁴⁰. Daraus folgt aber: Daß der Sohn Gottes sich selbst ins Kreuz erniedrigt und dort die Doxa Gottes offenbart, *das kann nur Gott selbst offenbar machen*. In diesem Sinn ist die Auferweckung für Barth grundlegend die exemplarische Gestalt der Offenbarung Gottes, die unzweideutige Vermittlung der Erkenntnis, daß Gott in dem gekreuzigten Christus war. Noch nicht, daß sie die Auferweckung eines gestorbenen Menschen ist, sondern daß sie das göttliche Subjekt im Kreuz unzweideutig offenbart, macht die Auferweckung zur exemplarischen Gestalt der Offenbarung Gottes. Anders formuliert: *Im exklusiv göttlichen Aktionscharakter der Auferweckung kommt der göttliche Subjektscharakter des Kreuzes Christi allererst zum Leuchten*. So wird in einer neuen Tat Gottes der göttliche Subjektscharakter des Kreuzes Jesu Christi offenbar. Das macht im Kontext der Subjektsfrage — und nur hier! — das »Noetische« und »Formale« (IV/1 332) der Auferweckung aus. In diesem Sinn ist *die Auferweckung exklusiv das Licht, in dem das Subjekt des Kreuzes erscheint*.

Das Formale und Noetische der Auferweckung im Kontext der Subjektsfrage wendet sich der Sache nach gegen eine Interpretation der Auferweckung als eschatologische Begründung und Konstitution der Gottheit Jesu. Ich nenne auch hier wieder drei Beispiele: Nach H. E. Tödt⁴¹ ist die christologische Identität Jesu mit dem Menschensohn eine Konsequenz des Bestätigungscharakters der Auferweckung Jesu: Weil Gott die Exousia Jesu durch dessen Auferweckung bestätigt, wird Jesus mit dem Menschensohn identisch. Die soteriologische Relation zwischen Jesus und dem Menschensohn *wird* auf Grund der Auferweckung zur christologischen Identität. Der von Tödt postulierte und keineswegs zwingende traditionsgeschichtliche Übergang von der soteriologischen Relation zu einer durch den Bestätigungscharakter der Auferweckung angeblich begründeten christologischen Identität Jesu mit dem Menschensohn bedeutet aber faktisch die adoptianische Interpretation der Gottheit Jesu.

Nach W. Pannenberg, der sich exegetisch an Tödt anschließt, ist die Gottheit Jesu ein Prädikat der Offenbarungs- und Wesensidentität des

⁴⁰ K. Barth, Credo, aaO. 78.

⁴¹ H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1969, passim.

Geschicks Jesu mit der mit der Gottheit Gottes wesensidentischen Prolepsē der Universalgeschichte: Weil Gott in dem mit ihm wesensidentischen Auferweckungsergebnis an Jesus handelt, ist Jesus Gott.

J. Moltmann zufolge ist schließlich die Auferweckung Jesu im Unterschied zur »Nahverkündigung des zukünftigen Gottesreiches durch Jesus« »die Konstitution der eschatologischen Person Jesu als Offenbarung des kommenden Gottes«⁴², »qualifiziert [die Auferweckung also] den historischen und gekreuzigten Jesus zur eschatologischen Person, in der uns die Zukunft Gottes vorausscheint«⁴³. Die auch von Barth bejahte (s. u. II 3 b) »neue, eschatologische Qualifikation seines Lebens und Sterbens« durch die Auferweckung will Moltmann von der Konstitution des gekreuzigten Jesus zur eschatologischen Person gerade nicht getrennt wissen. Denn »die systematische Frage, ob es sich dabei um eine neue Konstitution oder nur um die Bestätigung und Offenbarung seiner eschatologischen Person handelt, lässt sich nicht alternativ beantworten«⁴⁴.

Im Gegensatz zu den genannten Konzeptionen wird also von Barth zwischen retroaktiv-eschatologischer Qualifikation des Geschicks Jesu im Kreuz einerseits (s. u. II 3 b) und der bestätigenden Offenbarung seiner eschatologischen Person andererseits streng unterschieden. Wird doch Jesus Christus durch die Auferweckung nicht zum Sohn Gottes *gemacht*, sondern eingesetzt zum Sohn Gottes *in Macht* (Röm 1,3f).

Gegenüber solchen und anderen Interpretationen der Auferweckung als Begründung der Gottheit Jesu hat Barth also im Zusammenhang der Subjektsfrage streng an der *noetischen* Bedeutung der Auferweckung als Offenbarung, als Licht, in dem dieses Subjekt erscheint, festgehalten. Jesus Christus »war für [die Jünger] ... in diesem Ereignis seiner Offenbarung das geworden, was er in sich selbst, in ... seiner vorangegangenen Geschichte auch ohne dieses Ereignis gewesen war« (IV/2 150), so »daß ihm das *Geheimnis* seines Seins, das in seiner Auferstehung offenbar wurde, nicht etwa inzwischen *neu* zugekommen war, daß es ihm vielmehr *von jeher* innewohnte« (III/2 575).

b) Das Licht, *auf Grund dessen* seine Tat leuchtet

Die Auferweckung ist nach Barth nicht nur das Formale und Noetische des Kreuzes. »Das ist sie, wie wir sahen, *auch*« (IV/1 335). Sie hat als neue Tat Gottes im Kontext der Subjektsfrage auch noetische Funktion und Implikation. Sie ist in diesem Zusammenhang sogar streng auf die Retrospektive begrenzt und mit einer so oder so verstandenen eschatologischen Konstitution der Gottheit Jesu nicht zu verwechseln. Die

⁴² J. Moltmann, Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, 1968, 43.

⁴³ J. Moltmann, Auferstehung als Hoffnung, MPTh (1969) Heft 1, 8f.

⁴⁴ AaO. 4 Heft 4.

Auferweckung ist aber — so präzisiert Barth nunmehr — als neue Tat Gottes zugleich auf das Sein Jesu Christi »als Gekreuzigter, Gestorbener«, auf sein Sein als »gerichteter Richter« (336) bezogen. Seine Auferweckung »hatte in seinem Tod an unserer Stelle ihren unaufgehobenen *terminus a quo*« (ebd.). In der Versöhnung der Welt mit Gott ist nämlich ein terminus a quo von einem terminus ad quem zu unterscheiden: das Kreuz als ein negatives Geschehen mit positiver Absicht von der Auferweckung als einem positiven Geschehen mit einer negativen Voraussetzung. »Es geschah der *Tod* Jesu Christi als Gottes negative Tat laut seiner Auferstehung in positiver Absicht . . . Und es hatte die *Auferweckung* Jesu Christi als Gottes positive Tat laut seines vorangegangenen Todes jene negative Voraussetzung« (342). Kurz: um unsere Übertretungen ging es dort (im Kreuz), um unsere Rechtfertigung hier (in der Auferweckung, Röm 4,25; IV/1 341). Dh. nur unter Voraussetzung des positiven Ereignisses der Auferweckung kommt auch dem Nein des Kreuzes positive Bedeutung zu. Hier — und nicht in der Subjektsfrage — hat die Auferweckung als ontische Begründung in Barths Christologie ihren Ort. Tod und Auferweckung konstituieren mit- und nacheinander die eine Versöhnung der Welt mit Gott (343).

Zur Präzisierung des Stellenwertes der retroaktiven Bedeutung der Auferweckung ausschließlich in diesem Sachzusammenhang ist auf folgenden scheinbar widersprüchlichen Sachverhalt in Barths Kreuzchristologie aufmerksam zu machen: Das teleologische Implikatverhältnis des christologischen Nein zum Ja (das Nein steht im Dienst des Ja, das Ja impliziert das Nein) kann von Barth einmal auf Kreuz *und* Auferstehung (zB. II/2 829ff: Der Tod Jesu als Taterweis des göttlichen Gerichts, die Auferweckung als Taterweis der göttlichen Rechtsprechung; IV/1 341f), zum anderen aber ausschließlich auf das Kreuz bezogen werden (zB. der an unserer Stelle gerichtete und Gott rechtabgebende Richter als das Nein und Ja im Kreuz, IV/I 282f). Fragt man, wie der Bezug der christologischen Teleologie auf Kreuz und Auferstehung einerseits und deren Konzentration ausschließlich auf das Kreuz andererseits zu verstehen sind, so wird die Antwort lauten müssen: Die christologische Konzentration von Nein und Ja, von »Gesetz und Evangelium« im Kreuz ist in der Teleologie des differenzierten Zusammenhangs von Kreuz und Auferweckung und der diesem Zusammenhang zugeordneten Teleologie von Nein und Ja *begründet*. Die Koinzidenz von Nein und Ja im Kreuz ist ein Implikat des wechselseitigen Zusammenhangs von Kreuz und Auferweckung. Um es nochmals zu betonen: hier — und nicht in der Subjektsfrage! — hat die retroaktive Bedeutung der Auferweckung in der Christologie Barths ihren Ort.

Aus der Interpretation der retroaktiven Bedeutung der Auferweckung als neuer Tat Gottes folgt aber nach Barth, daß die Auferweckung

nicht lediglich die »noetische Kehrseite« des Kreuzes (335), nicht nur »der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes« (R. Bultmann), nicht nur das Aufleuchten von dessen Heilsbedeutung im Osterglauben der Jünger ist. Die Auferweckung ist in ihrer »gewissen Selbständigkeit« (328) dem Kreuz gegenüber »nicht bloß irgendein Prädikat, ein Annex, oder eine Näherbestimmung jenes Widerfahrnisses« (ebd.). Sie besteht als neue Tat Gottes »nicht bloß in irgend einer Verlängerung oder Vertiefung oder in einer bloßen Erscheinung jenes ersten« (ebd.). Die Auferweckung geht nicht auf in der Aktualisierung der Tat Gottes im Kreuz im Osterglauben der Jünger. Kurz: *Die Auferweckung ist nicht das Aufleuchten der Bedeutsamkeit des Kreuzes, sondern das Leuchten des Lichtes, auf Grund dessen dem negativen Geschehen des Kreuzes positive Heilsbedeutung zukommt.*

Barths grundlegende These über die Auferweckung als *das Licht des Kreuzesgeschehens* lautet:

Indem Gott den Gekreuzigten von den Toten auferweckt, offenbart er ihn darin als den gerade im Kreuz seine Gottheit bewährenden und offenbarenden Gott. Dies macht das Formale und Noetische der Auferweckung aus. Dies schließt es deshalb aus, die Auferweckung im Kontext der Subjektsfrage als ontische Entscheidung oder als retroaktive Konstitution der Gottheit Jesu zu begreifen. Die Auferweckung ist das Licht, in dem das Subjekt des Kreuzes erscheint.

Die Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten ist zugleich eine dem Kreuzesgeschehen gegenüber selbständige, neue Tat Gottes, die im Kreuz noch nicht enthalten, zugleich aber als ein von diesem verschiedenen, neues Geschehen mit eigenem Gehalt auf dieses bezogen ist. Die Auferweckung als diese dem Kreuz Christi folgende neue Tat Gottes ist deshalb nicht die Aktualisierung der Bedeutsamkeit des Kreuzes im Osterglauben der Jünger, sondern ihr kommt als dieses auf das negative Kreuzesgeschehen bezogene positive Ja Gottes eine das Kreuz positiv qualifizierende retroaktive Bedeutung zu. Die Auferweckung ist nicht das Aufleuchten der Bedeutsamkeit des Kreuzes, sondern das Leuchten, auf Grund dessen das Kreuz seine positive Bedeutung als Freispruch Gottes hat.

III. Das Alte Testament als Voraussetzung und die Trinitätslehre als *Implikat* der Kreuzeschristologie

K. Barths Kreuzeschristologie ist eine am Alten Testament orientierte und trinitarisch entfaltete Christologie. Der alttestamentliche Bund Gottes mit Israel ist dabei die Voraussetzung und die Trinitätslehre das notwendige Implikat dieser Christologie in Abgrenzung gegenüber

einer sowohl von oben nach unten als auch von unten nach oben konstruierten Christologie.

1. Das Alte Testament als Voraussetzung der Kreuzeschristologie

»Erst in Jesus kommt die Verheißung an Abraham wirklich zur Erfüllung, hier im neuen Bund kommt der alte Bund zu seinem Ziel, und zwar so, daß das Gesetz als richtendes und verdammendes Wort Gottes zugleich zu seinem Ende kommt ... Daß Gottes Gnade keine billige Gnade ist, sondern daß Gott sich *des Menschen* annimmt, der Tod und Gericht verdient hat, das sagt unüberhörbar die Schrift des Alten Testaments« (W. Kreck)⁴⁵.

Mit ihrer Orientierung am Alten Testament grenzt sich Barths Kreuzeschristologie ab sowohl gegenüber einer Christologie von oben nach unten mit ihrem metaphysisch-theistischen Allgemeinbegriff⁴⁶ als auch gegenüber einer Jesulogie von unten mit ihrem anthropologischen oder universalhistorischen Allgemeinbegriff. Denn »wie auch die Aussagen der neutestamentlichen Christologie durch eine weithin nichtjüdische Umwelt geformt sein mögen, sie beziehen sich jedenfalls auf einen Menschen, der in ihrer Sicht nicht allgemein und neutral Mensch ist, sondern als der Abschluß und als das Kompendium der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, als der Erfüller des von Gott mit diesem Volk geschlossenen Bundes« verstanden ist (IV/1 182).

Die Orientierung der Christologie Barths am Alten Testament und dem Bund Gottes mit Israel als der Voraussetzung der Versöhnung und an der Existenzeinheit des Sohnes Gottes mit dem israelitischen Menschen Jesus als der Erfüllung der alttestamentlichen, auf die Weltlichkeit und Gegenständlichkeit Gottes tendierenden Bundesgeschichte wehrt der Subsumierung des Besonderen der Geschichte Jesu Christi unter ein metaphysisches, anthropologisches oder universalhistorisches

⁴⁵ W. Kreck, Grundfragen der Dogmatik, aaO. 64f.

⁴⁶ Im Gegensatz zu R. Bultmanns These von der im Alten Testament intendierten, aber nicht im streng eschatologischen Sinn verstandenen, sondern mit der empirischen Volksgeschichte vermischten Überweltlichkeit Gottes (Glauben und Verstehen I, 313ff; II, 162ff) heißt es bei W. Zimmerli: Im Kreuz Christi »bekommt auch die Weltlichkeit Gottes ihre volle Gültigkeit. In ihm beginnt vieles von dem voll aufzuleuchten, was am Kommen Gottes in die Weltlichkeit schon im Alten Testamente zu erkennen war ... Auf keinen Fall wird es angehen, in der Weltlichkeit dieses Buches ... den tiefen Gesetzescharakter dieses Buches zu erkennen. Diese Weltlichkeit verkündigt vielmehr unüberhörbar, was dann in Christus seine volle Besiegelung erfährt, daß Gott es mit der Welt zu tun haben will. »Das Alte Testament ist der große Ausleger dieses Kommens Gottes zur Welt« (Die Weltlichkeit des Alten Testaments, 1971, 149f). Die Weltlichkeit Gottes im Alten Testament als indirektes Zeugnis der weltlichen Gegenständlichkeit Gottes im Kreuz ist der Inhalt des Exkurses in KD IV/1 182–192: »Zur Erkenntnis dieser Kontinuität des Seins und Tuns Gottes, seiner Herablassung ist das Alte Testament als Voraussetzung des Neuen unentbehrlich« (188).

Universale. »Deus non est in genere« (Tertullian) — so hat Barth öfters zitiert! Und: »periculum latet in universalibus« — so hat Barth immer wieder formuliert!

2. Die Trinitätslehre als *Implikat* der Kreuzeschristologie

»Indem Jesus ganz auf Seiten Gottes steht, ja, in solcher Identität mit ihm gesehen wird, daß sein Reden und Handeln, sein Retten und Richten, sein Leiden und Sterben Gottes eschatologisches Handeln ist, und dennoch dieser Jesus ganz auf unsrer Seite steht, also dies alles tut, leidet und ist, ohne dabei sein wahres Menschsein aufzugeben, müssen die Fragen aufbrechen, welche die altkirchliche Trinitätslehre mit den ihr zur Verfügung stehenden Denkmitteln zu lösen versuchte« (W. Kreck)⁴⁷.

Wie das Alte Testament die Voraussetzung, so ist die Trinitätslehre das notwendige Implikat dieser Christologie der Auferweckung des Gekreuzigten. H. J. Iwand hat in seinem Aufsatz über den »Prinzipienstreit in der Theologie«⁴⁸ die Trinitätslehre »die Einzeichnung des christologischen Geheimnisses in den Gottesbegriff« genannt. Man wird dies insbesondere im Hinblick auf Barths Trinitätslehre, wie er sie in IV/1 210ff noch einmal präzisiert hat, sagen müssen. Die Trinitätslehre Barths ist die Einzeichnung der Christologie der Auferweckung des Gekreuzigten in den Gottesbegriff und damit zugleich die Absicherung gegenüber den Versuchen der gegenwärtigen Christologie, das Besondere der Christusgeschichte einem metaphysischen, anthropologischen oder universalhistorischen Allgemeinen zu subsumieren. Das sich in Kreuz und Auferweckung artikulierende Verhältnis des Vaters zum Sohn ist der Ansatz der Trinitätslehre. Die Trinitätslehre ist die Einzeichnung des differenzierten Zusammenhangs von Kreuz und Auferweckung und des sich darin aussprechenden Verhältnisses Gottes zur Gottheit Jesu in den Gottesbegriff.

K. Barth hat es also unternommen — und das ist bisher nicht unternommen worden —, die formgeschichtliche These von den Evangelien als Oster- und Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung für den Gottesbegriff und den Ansatz der Trinitätslehre fruchtbar zu machen, um so allererst den Ansatz einer Inkarnationschristologie von oben und einer Jesulogie von unten wirksam zu durchbrechen.

Aus dem alttestamentlichen Bund Gottes mit Israel als der Voraussetzung und der Trinitätslehre als dem Implikat der Kreuzeschristologie folgt aber für Barth: Nur wo *zugleich* das Alte Testament als Voraussetzung *und* die Trinitätslehre als Implikat des differenzierten Zusammenhangs von Kreuz und Auferweckung erkannt und in Ansatz gebracht sind — und nur da! — ist eine Christologie der Auferweckung

⁴⁷ W. Kreck, Grundfragen der Dogmatik, aaO. 78.

⁴⁸ H. J. Iwand, Der Prinzipienstreit in der Theologie, in: ThBü Bd. 9, 1959, 233.

des Gekreuzigten gegenüber den Versuchungen gefeit, das Besondere der Christusgeschichte einem Allgemeinen zu subsumieren.

K. Barths Christologie ist eine am Alten Testament orientierte, trinitarische Kreuzeschristologie. Das macht das Novum der Christologie K. Barths in der christologischen Debatte der Gegenwart aus. Darin repräsentiert sie zugleich eine kritische Anfrage an die Christologie der Gegenwart.

IV. Der politische Zeugendienst als Konsequenz der Kreuzeschristologie

»Wie bei allen Hervorragenden in der Geistesgeschichte scheint mir auch gegenüber Barth die Gefahr zu bestehen, daß eine spätere Generation in einem eindimensionalen Denken nur *eine* Seite zu sehen vermag, nur *einen* Ton hört und darum das Ganze »monoton« erscheint. Wenn man nur das ›Gott ist Gott‹ hört und im Sinne einer engstirnigen und zänkischen Neuorthodoxie Barth deutet, oder wenn man nur das ›Gott mit uns‹ vernimmt und am Ende in eine reine Humanitätsreligion abgleitet, oder wenn man unter dem Motto ›Gott für die Welt‹ einzig auf Veränderung von Strukturen insistiert, anstatt das Zugleich dieser drei Klänge bei Barth zu beachten, dann mag man damit vielleicht Tageseffekte erzielen, aber man sollte sich nicht auf Barth berufen« (W. Kreck)⁴⁹.

Die Christologie K. Barths als am Alten Testament orientierte, trinitarische Kreuzeschristologie wehrt als Christologie der Versöhnung nicht des individuellen einzelnen, auch nicht der Kirche, sondern als Christologie der Versöhnung der Welt mit Gott sowohl einer sterilen Neuorthodoxie, die das Bekenntnis restauriert und konserviert, sich aber um ihr politisch-soziales Mandat drückt, als auch einem politisch-gesellschaftlichen Engagement, das Theologie und Christologie zum ideologischen Überbau erklärt, die historische Kritik durch gesellschaftliche Kritik *ersetzt* und sich damit zum Schaden der Sache der eigentlichen Begründung und Motivation begibt. »Es sollte — so hat es E. Hübner jüngst gesagt — nicht vergessen werden, daß Barths politisches Engagement aus der Mitte seiner Theologie erwuchs. Viele, die heute so tun, als hätten sie es erfunden, und die von Theologie nicht viel oder nichts mehr halten, könnten hier für ihre theologische und politisch-gesellschaftliche Existenz lernen.«⁵⁰

Die Versöhnung der Welt mit Gott war der Grund, von dem her Barth die jeweiligen politischen Stellungnahmen verstanden wissen wollte. »Nicht politisches Allotria in einem vom Glauben getrennten Raum, sondern Gehorsam dem Gebot Gottes gegenüber ist das Zentrum politischer Entscheidung des Christen. Sie kann als Zeugnis von

⁴⁹ W. Kreck, Zur Eröffnung der Barth-Ausstellung, aaO. 333.

⁵⁰ E. Hübner, »Monolog im Himmel? Zur Barth-Interpretation von H. Zahrnt, EvTh 31 (1971) Heft 2, 81 Anm. 69.

Christen an Christen (und Nichtchristen!) nur dann lichtvoll und gewichtig sein, wenn sie ihren Grund im Evangelium, im befreiten und befreienden Glauben an die in Jesus Christus schon geschehene, vollkommen vollbrachte Versöhnung der Welt mit Gott hat. Es geht hierbei für den Christen wie für die anderen um die praktische Bestätigung des Bundes Gottes mit seinem Volk, um die Erkenntnis und das Tun seines Gebotes« (K. Kupisch)⁵¹.

Das Grundthema der Kreuzeschristologie »Gott für die Welt« hat nicht zuletzt nach Barths eigenen Worten dazu geführt, »daß meine ganze Theologie immer eine starke politische Komponente hatte, ausgesprochen oder unausgesprochen. [Der Römerbrief] ist anno 1919, am Ende des ersten Weltkrieges erschienen und hat durchaus auch schon, ohne daß arg viel direkt von Politik die Rede war, eine politische Wirkung gehabt. Ich bin ... schon in Safenwil beschäftigt gewesen mit einer Gemeinde, die eine Arbeitergemeinde war, und bin dort auf die soziale Frage gestoßen. Dann habe ich mich mit Gewerkschaftsproblemen auseinandersetzen müssen, machte das auch — und war verrufen als der ›rote Pfarrer von Safenwil‹. ... Als dann die Hitlerei kam, habe ich wieder mit der Politik eingesetzt, und dann kam es ... zum Barmer-Bekenntnis, in dem direkt kein politisches Wort steht, das aber doch ein politisches Faktum war ... — von Freund und Feind ist es so verstanden worden.«⁵²

Von dieser Christologie der Versöhnung der Welt mit Gott ist wohl — E. Jüngel hat es so formuliert — »die erstaunliche Tatsache [zu erklären], daß selten wohl ein Theologieprofessor so konkret in das politische Tagesgeschehen hineingewirkt hat, wie eben Karl Barth«⁵³. *K. Barths Kreuzeschristologie steht damit quer zu allen Versuchen, sie restaurativ-neoorthodox zu domestizieren oder sie politisch-ideologisch zu funktionalisieren.* Sie tut es von ihrem Thema her, wie es Barth wenige Wochen vor seinem Tod noch einmal im Sinn einer am Alten Testament orientierten, trinitarisch strukturierten Kreuzeschristologie formuliert hat:

»Jesus Christus ist der *Grund des Bundes*, der Gemeinschaft, der unauflöslichen Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch. Ich bin auch ein Mensch. So ist er der Grund dieses Bundes auch für mich.

⁵¹ K. Kupisch, Karl Barth in Selbstzeugnissen und Dokumenten, Rowohlt's Monographien Bd. 171, 116.

⁵² K. Barth, Letzte Zeugnisse, aaO. 21f. Vgl. Fr.-W. Marquardt, Theologie und Sozialismus. Das Beispiel K. Barths, 1972² und H. Gollwitzer, Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, ThExh NF 169, 1972.

⁵³ E. Jüngel, ... keine Menschenlosigkeit Gottes ... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus, EvTh 31 (1971) Heft 7, 378f.

Jesus Christus hat in seinem *Leben und Sterben* die Sünde der Welt und der Kirche getragen und hinweggetragen. Indem auch ich ein Angehöriger der in ihm mit Gott versöhnten Welt und ein Glied der von ihm zusammengerufenen Kirche bin, darf auch ich im Licht der allen Verfehlungen der Welt und der Kirche trotzenden Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes leben und sterben.

Jesus Christus ist als *der von den Toten Auferstandene* die Verheißung, daß der Sieg seines Lebens und Sterbens durch ihn einst endgültig und allgemein offenbar werden wird. Indem ich an seinen schon geschehenen Sieg glauben darf, darf auch ich in diesem Glauben lebend und sterbend auf diese seine kommende Offenbarung hoffen. Jesus Christus ist das zu Allen gesprochene Wort Gottes. Indem auch ich einer von diesen Allen bin und mich als einen durch sein Wort Angesprochenen entdecken darf, . . . bin auch ich zur tätigen Beantwortung des an Alle gerichteten Wortes Gottes bestimmt. Die Theologie, in der ich entscheidend probiert habe, aus der Bibel zu schöpfen, ist für mich nie eine private Sache gewesen, etwas der Welt und dem Menschen Fremdes, sofern ihr Gegenstand ist: Gott für die Welt, Gott für den Menschen, der Himmel für die Erde.«⁵⁴

⁵⁴ K. Barth, Letzte Zeugnisse, aaO. 8f, 21 (Zitate gekürzt und Kursivdruck eingefügt).

WERNER KOCH

WECHSELWIRKUNGEN ZWISCHEN KIRCHENKAMPF
UND THEOLOGIE
beobachtet an Karl Barth

I. *Geschichte des Kirchenkampfes in theologischer und marxistischer Sicht*

Hat die Theologie die Themen für den Kirchenkampf oder hat der Kirchenkampf die Themen für die Theologie bestimmt? Ging das gesellschaftliche »Sein« (hier: die Lebensbedingungen der Kirche im Dritten Reich) dem Bewußtsein (hier: der Lehre von Gott in der Theologie) voran oder umgekehrt? Das Bild des Kirchenkampfes fällt je anders aus, je nachdem ob seine Geschichte theologisch oder anthropologisch (gegenwärtig mit Vorliebe: marxistisch) beschrieben wird.

Eine *theologische* Betrachtungsweise wird davon ausgehen, daß der Kirchenkampf dem Selbstbehauptungswillen der Theologie zuzuschreiben sei, bzw. ihrem Einspruch gegen mindestens *einige* Aspekte der nationalsozialistischen Ideologie. In theologischer Sicht wird man in den Vordergrund stellen, daß der Kirchenkampf in seinen einzelnen Phasen geführt und durchgehalten worden sei unter einer inneren Nötigung von Seiten der Theologie. Eine theologische Geschichtsschreibung wird daher behaupten: Kirchenkampf war — in seinem Kern — angewandte Theologie.

Die entgegengesetzte Perspektive sieht es so: Die Theologie der Jahre 1933—1945 war das Ergebnis der historischen, gesellschaftlichen, politischen und nicht zuletzt kirchenpolitischen Verhältnisse dieser Epoche, die Projektion eines oder mehrerer der genannten Faktoren in die Tendenzen und Begriffe der Theologie. Eine anthropologisch-marxistisch orientierte Geschichtsschreibung wird behaupten: Damals wurde der Kirchenkampf hineingenommen in die Theologie. Theologie war — in ihrem Kern — nichts anderes als angewandter Kirchenkampf. Es sei, so wird behauptet, diese Sicht, durch die sich *alles* erklären ließe.

Die beiden Perspektiven, so entgegengesetzt sie sind, haben dennoch *eines* gemeinsam: Den Gebrauch der Bezeichnungen »Kirche« und »Theologie« können sie der jeweils anderen Seite nur in Anführungsstrichen zugestehen! Was ist das — so wird man von der theologischen Position her fragen müssen — für eine »Kirche« und was ist das für

eine »Theologie«, die als bloße Widerspiegelungen der gegebenen Verhältnisse zu verstehen sind? Wiederum — so fragt man von der anthropologisch-marxistischen Position aus zurück: Was ist das für eine »Kirche« und was ist das für eine »Theologie«, die sich selbst so mißverstehen, daß sie ihren »Sitz im Leben« nicht wahrhaben wollen?

Unsere Frage lautet: Gibt es eine Perspektive, die *beiden* Ausgangspunkten gerecht zu werden vermag? Gibt es eine Möglichkeit, das Anliegen der je anderen Seite so aufzunehmen, daß auf die Anführungsstriche auch verzichtet werden kann?

In der nachstehenden Studie soll der Versuch unternommen werden, anhand von Fakten und Texten der damaligen Zeit die Frage zu klären, mit welchem Recht und in welchem Umfang der Kirchenkampf als tatsächlich angewandte Theologie, bzw. die Theologie als tatsächlich angewandter Kirchenkampf zu verstehen seien. Es müßte sich dann zeigen, in welchem Maße jede der beiden Thesen die andere ein- bzw. auszuschließen sich genötigt sieht. Oder aber, es müßte sich zeigen, ob (und wenn ja, *wem* von beiden) es möglich ist, die Geschichte des *Kirchenkampfes zugleich* als Teil eines »Klassenkampfes«, bzw. die Geschichte der *Kirchenpolitik zugleich* als Teil der Politik schlechthin zu begreifen.

II. *Primat der Theologie*

Karl Barth hat den Kirchenkampf als *Theologe* führen wollen. Er war überzeugt, daß dieser Kampf im voraus verloren sei, wenn nicht über seine Strategie und Taktik, sowie über die Wahl der hier brauchbaren Mittel durch eine an der Bibel orientierte Theologie entschieden würde. Er war umgekehrt dessen gewiß, daß die Kirche, wann und wo immer sie sich von einer solchen Theologie leiten lassen würde, trotz des scheinbar ganz ungleichen Kräfteverhältnisses den Staat Adolf Hitlers überleben, während umgekehrt dieser sich in seiner völligen Verschlossenheit für das Wort der Theologie selber zerstören würde. Daß die »Furcht Gottes« auch in dem Existenzkampf mit dem Dritten Reich der »Anfang der Erkenntnis« und eine »Quelle des Lebens« (einschließlich des Überlebens!) sei (Spr 1,7 und 14,27), war für Barth mehr als nur eine Spruchweisheit längst verstorbener Propheten oder Schriftgelehrter im alten Israel.

Die Überzeugung, daß eine im biblischen Sinne gesunde Theologie die absolut entscheidende *Voraussetzung* jeder Gesundung in Kirche und Gesellschaft sein würde, hat Barth bereits im Vorwort zum ersten Band seiner Kirchlichen Dogmatik mit großem Nachdruck ausgesprochen. Die Dringlichkeit des ihm vorschwebenden Unternehmens einer umfassenden Neuformulierung der kirchlichen Lehre hat er damals

— im deutschen Krisenjahr 1932! — mit einer Reihe von Argumenten begründet. Eine Neubesinnung auf die kirchliche Lehre, schrieb er, müsse stattfinden:

»Weil ich fest überzeugt bin, daß es zu den Klärungen besonders auf dem weiten Feld der Politik, die heute nötig sind und zu denen die Theologie heute ein Wort sagen möchte ... nicht kommen kann, ohne daß es zuvor zu denjenigen umfassenden Klärungen in der Theologie und über die Theologie selbst gekommen ist, um die es hier gehen soll.

Weil der Kirche und mit ihr der Theologie zuzumuten ist — Welt in der Welt, wie sie es zweifellos nicht minder sind als die Chemie oder als das Theater! — nun dennoch und gerade dem Rhythmus ihrer eigenen Sachlichkeit zu folgen, dh. aber sich wohl zu überlegen, welches die *wirklichen* Bedürfnisse des Tages sind, nach denen sie ihr Programm zu richten hat.

Weil ich die Erfahrung gemacht habe, daß ‚man‘ (jenes von vielen Kirchenmännern und Theologen so sehr respektierte!) letzten Endes dann und erst dann wieder mit uns rechnet, wenn wir ein wenig unbekümmert um das, was ‚man‘ von uns erwartet, tun, was nun eben *uns* aufgetragen ist.

Weil ich tatsächlich glaube, daß eine bessere kirchliche Dogmatik (auch abgesehen von allen ethischen Nutzanwendungen) ein letztlich wichtigerer und soliderer Beitrag auch zu Fragen und Aufgaben wie etwa der der deutschen Befreiung sein möchte, als das meiste von all dem Wohlgemeinten, was so viele auch unter den Theologen ... dilettantisierend meinen leisten zu sollen und zu können.«¹

Besonders die hier genannten und auf die politischen Konsequenzen abzielenden Begründungen sind von Barths theologischen und nicht-theologischen Zeitgenossen so gut wie nicht zur Kenntnis genommen worden.

Wie programmatisch die zitierten Sätze auch für Barths eigene Arbeits- und Verhaltensweise gemeint waren, hat sich erst im Laufe des Kirchenkampfes herausgestellt. Weil er sicher war, daß nichts gebessert werden könnte, wenn nicht zuerst der Schaden in der Theologie und in der Kirche gebessert würde, hat Barth den weitaus bedeutenderen Teil seiner Arbeitszeit und -kraft der Aufarbeitung der Theologie gewidmet. Aus dem gleichen Grunde hat er auch in seinen öffentlichen Äußerungen der Theologie und der Klarstellung verbindlicher kirchlicher Lehre unbedingte Priorität eingeräumt. Das ging so weit, daß diejenigen, die ihn persönlich nicht näher kannten, ihn geradezu für apolitisch halten konnten. Ja, um nicht von dem abzulenken, was ihm die Grundlage alles anderen zu sein schien, hat Barth die zur Demokratie und zum Sozialismus führenden Konsequenzen seiner Theologie aus der öffentlichen Diskussion fast völlig herausgelassen.

Um seine Einwirkungsmöglichkeiten auf den Bereich, in dem nach seiner Überzeugung die *wirklichen* Entscheidungen fallen mußten, möglichst lange offen zu halten, hat Barth sich sogar nicht gescheut, die von ihm selbst sehr wohl gesehenen politischen Konsequenzen in der

¹ KD I/1, XI/XII.

ersten Phase des Kirchenkampfes geradezu zu verbergen. Leute, die seinerzeit ihr Ja zum Nationalsozialismus mit einem Ja zur Barthschen Theologie zu verbinden suchten, sind damals — und erst recht nach 1945! — nicht müde geworden, Barths eigene Warnungen zu zitieren, denen zufolge man Barths Widerstand gegen die Deutschen Christen ja nicht als einen Widerstand mißverstehen solle, der aus *politischen* Motiven entstanden und mit unvermeidlichen (!) politischen Konsequenzen verbunden sei.

An die Adresse der ausländischen Journalisten gerichtet, hatte Barth am 11. 12. 1933 geschrieben und drucken lassen:

»Ich möchte vor allem darauf hinweisen, daß man sich das Verständnis für die kirchliche Opposition in Deutschland sofort verbaut, wenn man sie als Symptom eines vorhandenen Widerstandes gegen die gegenwärtige Staatsregierung deutet. Ich glaube schon, daß sie den durchschnittlichen Zeitungsleser draußen unter diesem Gesichtspunkt interessieren mag. Aber uns, die Beteiligten, in deren Namen ich wohl hier reden darf, interessiert sie nun (so leid das etwa den schweizerischen Religiös-Sozialen sein mag!) gerade nicht unter diesem Gesichtspunkt. Ich bin nicht Nationalsozialist. Aber damit hat der Streit, den ich in diesen Heften führe, nichts zu tun. Ich möchte das Ausland bitten, zu beachten, daß das sogar von Seiten des nationalsozialistischen Staates anerkannt zu sein scheint: Man hat mich mitten im Dritten Reich, obwohl es an Denunziationen schon bisher nicht gefehlt hat, bis auf diesen Tag in dem, was ich getan habe, tun wollte und tun mußte, gewähren lassen ... Meine Arbeit und meine Opposition und die vieler Anderer wären kirchlich und nicht politisch gemeint, auch wenn das vom Staat *nicht* anerkannt wäre oder in irgendeiner weiteren Entwicklung vielleicht nicht mehr anerkannt würde. Ich widerstehe einer heute beim Nationalsozialismus ihre Zuflucht suchenden *Theologie*, nicht der nationalsozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung. Gewiß nicht aus klösterlicher Gleichgültigkeit gegen die Fragen der Staats- und Gesellschaftsordnung, aber einfach darum, weil ich überzeugt bin, daß die Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft der *übergeordnete*, der *überlegene* Bereich ist, daß die eigentlichen Entscheidungen auch über Staat und Gesellschaft nicht in Staat und Gesellschaft, sondern in der Kirche fallen. Nicht damit, daß die Kirche Staat und Gesellschaft regiert und formt, sondern damit, daß sie mitten in Staat und Gesellschaft nüchtern und sachlich Kirche ist. Daß sie das sei und danach tue, dafür möchte ich arbeiten und streiten und für nichts Anderes. Für nichts Anderes, weil damit, wenn es streng und ernst getan wird, auch für alles andere gearbeitet und gestritten, und zwar aufs beste gearbeitet und gestritten wird.«²

Solches schrieb der gleiche Mann, der dem Verfasser dieses Beitrages einen Tag nach dem Reichstagsbrand (27. 2. 1933) unter vier Augen anvertraute: »Die Nazis halte ich für skrupellos genug, um ihnen zuzutrauen, daß sie den Reichstag selbst angezündet haben. Das müßten doch jetzt die Spatzen von allen Dächern pfeifen. Aber zu Ihnen sei das nur ins Ohr gesagt! «

An die Adresse lutherischer und deutsch-christlicher Theologen, insbesondere Gogartens, gerichtet, hatte Barth zwei Monate zuvor geschrieben (als er seinen Abschied von seiner eigenen Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« begründete):

² ThExh, Heft 5, 7–8.

»Es werden etliche Lust haben bei diesem Anlaß wieder und wieder Betrachtungen des Inhalts anzustellen, daß hinter meinem theologisch-kirchlichen Urteil entscheidend doch nur mein politisches Denken über die Vorgänge dieses Jahres stehe. Ich warne. Selbstverständlich habe ich darüber meine eigenen Gedanken. Aber wenn ich wirklich von daher zu interpretieren wäre, dann hätte meine theologisch-kirchliche Affinität zum Marxismus, Liberalismus etc. doch auch in den berüchtigten 14 Jahren irgendwie sichtbar werden müssen, dann müsten in dieser Zeit, und ich füge hinzu: auch in diesem Jahr 1933 meine politisch überwiegend ganz anders als ich eingestellten Zuhörer irgend etwas von diesem bösen kausalen Zusammenhang meiner Theologie gemerkt und sich entsprechend verhalten haben. Man beweise mir diesen Zusammenhang aus meinen Büchern, Aufsätzen und Predigten oder man frage, wenn man will, in Göttingen, Münster und Bonn nach, was ich in all den Jahren getan und nicht getan habe und dann — aber erst dann, setze man, wenn man kann und mag, das Reden über meine politischen Hintergründe fort. Bis dahin werde ich es für ein unter Männern unwürdiges Gerede halten.«³

Das Alles schrieb der gleiche Mann, der sich — wie Helmut Gollwitzer jetzt erstmals veröffentlicht hat⁴ — von seinen Freunden wochenlang vergeblich bedrängen ließ, zu den politischen und kirchenpolitischen Vorgängen des Frühjahrs und Sommers 1933 das Wort zu ergreifen. Als er schließlich doch etwas zu Papier gebracht habe, sei das ein »ganz politisches, unerhört scharfes Manifest« gewesen. Nachdem er es seiner engsten Mitarbeiterin, Charlotte von Kirschbaum und dem damals bei ihm wohnenden stud. theol. Hellmut Traub vorgelesen habe, hätten ihn diese beiden vor dem Versuch einer Veröffentlichung dringend gewarnt. Gollwitzer fährt fort:

»Nach einigen Tagen machte er sich wieder ans Schreiben und brachte in kürzester Zeit einen neuen Aufsatz zu Papier, den er wiederum den beiden vorlas. Es war das nun allbekannte Heft 1 der ›Theologischen Existenz heute!‹ Die beiden waren begeistert und außerdem befriedigt, weil sich dies nun auch veröffentlichen ließ. Barth aber warf ihnen im hellen Zorn die Blätter vor die Füße und lief aus dem Zimmer mit den Worten: ›Da habt Ihr Eure gleichgeschaltete theologische Existenz!‹«

Der Verfasser dieses Aufsatzes ist in der Lage, zu diesen beiden in der Tat höchst bezeichnenden Papieren und Begebenheiten die folgende Ergänzung nachzutragen: Den plötzlichen Entschluß, etwas anderes zu schreiben, faßte Barth am Vormittag des 24. 6. 1933 (an einem Samstag), nachdem er durch den Rundfunk von folgender Verfügung des preußischen Kultusministers Rust Kenntnis erhalten hatte:

»Die Lage von Volk, Staat und Kirche verlangt Beseitigung der vorhandenen Verwirrung. Ich erkenne deshalb den Leiter der Kirchenabteilung im preußischen Kultusministerium, Jäger, für den Bereich sämtlicher ev. Landeskirchen Preußens zum Kommissar mit der Vollmacht, die erforderlichen Maßnahmen zu treffen.«⁵

³ Zwischen den Zeiten 11, (1933), 42.

⁴ H. Gollwitzer, Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth, 1972, 59.

⁵ M. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, 84.

Es war also nicht eine neue Überlegung, sondern die neueste Nachricht von der Einsetzung eines Staatskommissars für die größte Kirche des Reiches, die Karl Barth für alarmierend genug hielt, um aus aller Zurückhaltung wenigstens mit einem theologischen (und das hieß damals sofort auch mit einem kirchenpolitischen) Ordnungsruf herauszutreten. Ebenso hat es für das von Gollwitzer berichtete Aus-dem-Zimmer-Laufen Barths einen *äußereren Anlaß* gegeben: Es hatte nämlich jemand an der Haustüre geschellt! Barth nahm dies zum Anlaß, um (gegen seine sonstige Gewohnheit) persönlich die Haustür zu öffnen. Draußen stand — der Verfasser dieser Zeilen! Er stand dort doppelt verblüfft, weil statt des Sohnes Markus, den der Verfasser hatte besuchen wollen, der berühmte Vater selbst erschien und weil diesem überdies eine ungewöhnliche Erregung anzumerken war. Wie, um diese zu erklären, sagte Barth ganz unvermittelt: »Sie kommen gerade in einem Augenblick, wo ich mir etwas von der Leber geschrieben habe. Ich glaube schon, das wird einigen Furore machen. Sie werden das gewiß bald lesen können.« Weil Barth den Eindruck eines Menschen machte, der sich in dieser Stunde an einen Wendepunkt seiner eigenen theologischen Existenz begeben hatte, hat sich die Szene dem Verfasser so unvergänglich eingeprägt.

III. Rückwirkung der Politik auf die Theologie

Die von Barth schon im Vorwort zu dem Mammutprogramm seiner Dogmatik anvisierte Praxisbezogenheit seiner Theologie produzierte hier gewissermaßen einen Rückstoßeffekt: Nun war es die Praxis, und zwar nicht nur die kirchenpolitische, sondern unmittelbar auch die politische Praxis, die infolge der Einsetzung eines Staatskommissars dazu zwang, das Programm: Theologie zuerst! lautstark auch in die Welt zu rufen.

Daß Barth jetzt nicht zu irgendeiner Gegenaktion, sondern zu verstärkter Konzentration auf die fällige Reformation der Theologie aufrief, ist ihm damals wie später als Flucht in einen elfenbeinernen Turm, als politische Instinktlosigkeit und als gefühlsmäßige Unterkühltheit vorgeworfen worden. Sehr zu Unrecht! Gerade seine unbeirrte Forderung, sich in der theologischen Arbeit durch die kirchenpolitischen und politischen Blitzaktionen der Deutschen Christen und der Nazis so wenig unterbrechen zu lassen wie die Benediktiner Mönche im nahen Maria Laach in ihrem Horengesang, war in diesem Augenblick die politische Aktion schlechthin. Übersehen und überhört wurde weithin Barths Hinweis, den er in den ersten Sätzen seiner programmatischen Erklärung abgab: »Ich halte dafür, das sei auch eine Stellungnahme,

jedenfalls eine kirchenpolitische und indirekt sogar eine politische Stellungnahme!«⁶

Der Vorgang ist ein überaus lehrreiches Beispiel für alles, was folgen sollte. Hier zum ersten Mal bekommt das Thema, um das es in dieser Untersuchung geht, seine volle Aktualität: *Wechselwirkung* zwischen Kirchenkampf und Theologie. Ohne Staatskommissar kein Alarmruf Barths unter dem Titel: »Theologische Existenz heute!« Ohne Staatskommissar nicht diese in ganz Deutschland und darüber hinaus »ungeheures Aufsehen erregende«⁷ Proklamation des Barth'schen Programms: Theologie zuerst und zunächst nichts anderes als Theologie!⁸

Dies Programm bzw. diese Prioritätssetzung für die Theologie wird von Barth bis Ende Juni 1935 durchgehalten. Erst zu diesem Zeitpunkt ist es ihm unmöglich geworden, das theologische Wort *ohne* das dazugehörige politische Wort auszusprechen.

Nur Menschen, die in seiner engsten Umgebung lebten, wußten, wie schwer es ihm fiel, nicht beides simultan sagen zu können.

Nach der Lektüre von Bethges Bonhoeffer-Biographie hat Barth 1967 sofort an Eberhard Bethge geschrieben: Er empfände es längst als eine *Schuld*, daß er die Judenfrage im Kirchenkampf jedenfalls *öffentlich* (z.B. in den beiden von ihm verfaßten Barmer Erklärungen von 1934) nicht als *entscheidend* geltend gemacht habe: »Ein Text, in dem ich das getan hätte, wäre freilich 1934 bei der damaligen Geistesverfassung auch der ›Bekennen‹ weder in der reformierten noch in der allgemeinen Synode akzeptabel geworden. Aber das entschuldigt nicht, daß ich damals – weil anders interessiert – in dieser Sache nicht wenigstens in aller Form gekämpft habe.«

Das heißt aber nicht, daß Barth nicht auch 1934 schon die theologische Nötigung empfunden hätte, auf die Judenfrage wenigstens aufmerksam zu machen. Es gelang ihm immerhin, in die Erklärung der ersten freien (reformierten) Barmer Synode den Satz aufnehmen zu lassen: »Damit ist abgelehnt die Ansicht: Als sei es mit der Einheit der Botschaft und Gestalt der Kirche vereinbar, die Gliedschaft und die Befähigung zum Dienst in ihr auf die Angehörigen einer bestimmten Rasse zu beschränken.«⁹

⁶ Theologische Existenz heute!, ThExh Heft 1, 3.

⁷ Vgl. M. Kaiser, Deutscher Kirchenkampf und Schweizer Öffentlichkeit, 75.

⁸ »Die ›Basler Nachrichten‹ nannten sie eine ›geistemächtige, aus tiefem Wissen um die Substanz der Kirche kämpfende Schrift‹ und fuhren fort: ›... es ist seit langem nicht mehr so wuchtig und so lebendig über die Aufgabe und den eigenen Weg geredet worden, den die Kirche in dieser Zeit auch den politischen Mächten gegenüber gehen muß. Wehe dem Staat, der sie darin stören wollte! Er würde sich selber innerlich um seine beste Kraft bringen! Die riesige Nachfrage, die die Schrift fand (die erste Auflage war sofort nach Erscheinen vergriffen), zeigte deutlich, wie sehr sie als ›schlechthin befreidendes Wort‹ empfunden wurde.«

⁹ Text nach K. D. Schmidt, Die Bekennnisse des Jahres 1934, 25.

Es war auch unbestreitbar zutreffend, wenn Barth 1963 im Rückblick auf die fünfte Barmer These (»Die Schrift sagt uns, daß der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat ...«) erklärte: »Sie ist 1934 zu Papier gebracht und dann von allen möglichen Leuten mitverantwortet worden, ganz kurz vor dem 30. Juni 1934 z.B.! ... Wenn Sie sich vor Augen halten, daß diese Sätze in der Welt von Hitler und Göring und Goebbeln und wie die Brüder alle hießen, geschrieben sind, dann kann man sagen, es war wenigstens leidlich deutlich gemacht, daß die Christenheit vom Staat etwas anders denkt, als die Nationalsozialisten es damals ausposaunt haben ...«¹⁰

Es blieb jedoch das Hauptanliegen Barths in der ersten Phase des Kirchenkampfes, die Kirche als ein durch sich selbst wirkendes politisches Subjekt zu erneuern und herauszustellen. Die Kirche Jesu Christi, die allein noch in der Lage war, diesem Staat gegenüber zu treten und ihn anzureden, wollte er mit den Waffen der »gesunden« Lehre zum Kampf ausrüsten. Das hat er gemeint, als er 1967 an Bethge schrieb, daß er damals »anders interessiert« gewesen sei. Eine Kirche, die nicht mehr ihrer selbst bewußt gewesen wäre, hätte einen politisch hilfreichen Dienst ohnehin nicht leisten können.

Es war dieser Gedanke, der die Reihenfolge und Intensität Barth'scher Äußerungen und Aktionen auch auf den beiden ersten großen Synoden der BK bestimmt hat.

IV. Primat der Theologie auf den beiden ersten Reichssynoden der BK

Während der Barmer Synode vom Mai 1934 hat Barth sich im wesentlichen darauf beschränkt, die obengenannte fünfte These für das Plenum akzeptabel zu machen. Er konnte sich mit der von ihm vorgeschlagenen Endformulierung erstaunlich rasch durchsetzen.

Außerordentlich bezeichnend für die von Barth anfänglich verfolgte Linie, die wir mit dem Stichwort »Primat der Theologie« gekennzeichnet haben, ist sein Verhalten auf der Dahlemer Synode (19./20. 10. 1934) gewesen. Als ausgerechnet die sonst besonders staatsloyalen Württemberger in die Botschaft der Synode einen Protest gegen das Vorgehen des Staates einbauen wollten, weil ihr eigener Landesbischof sich in polizeilichem Hausarrest befand, war es Karl Barth, der davon abriet, irgendwelche *einzelnen* Maßnahmen des Staates zu kritisieren! Umso energischer setzte er sich dafür ein, daß in den Schlußsatz der Dahlemer Botschaft an die Gemeinden keine erweiterten Formulierungen hineinkommen sollten. Also nicht: Wir »bitten« den Staat oder

¹⁰ Hier zitiert nach F.-W. Marquardt, Theologie und Sozialismus, 310.

wir »erwarten« von ihm, sondern (wie es denn auch endgültig beschlossen wurde): »Wir fordern von der Reichsregierung die Anerkennung, daß in Sachen der Kirche, ihrer Lehre und Ordnung, die Kirche unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes *allein* zu urteilen und zu entscheiden berufen ist.«

Laut Ausweis des Synodalstenogramms hat Barth im Plenum der Synode ausgeführt:

»Meine Synodalen, ich habe gebeten das zurückzustellen und zwar mit der Begründung, daß wir nichts Besseres tun können, als wenn wir uns ganz schlicht vor den Staat hinstellen mit dem, was jetzt hier zu lesen steht, mit der Erklärung: Hier ist die Kirche und existiert dem Staat gegenüber als Kirche, mit Würde, wie vorhin gesagt worden ist, mit dem Bewußtsein ihrer eigenen Sache ... Ich habe mich nicht zu beschweren, ich habe dich nichts zu bitten, sondern ich habe dir nur zu sagen: Hier ist Kirche. — Ich bin dafür eingetreten, daß in dieser Weise implicite alles das geschehe, was sonst vielleicht hätte geschehen können. Das ist in der Formulierung zum Ausdruck gekommen, wie Sie sie vor sich haben ... Für uns geht es nicht um etwas Praktisches, sondern um etwas Letztes, was hier zu retten ist. Ich bin erschrocken im Laufe der Verhandlung, wieviele Anträge schon gestellt worden sind zur Abschwächung der Front ... Hier geht es um die letzte Chance, und in dem Gedanken daran, daß hier noch eine große Frage vor der Kirche steht, die vielleicht demnächst noch ganz anders an die Kirche herantreten wird, möchte ich Sie bitten, alle Abänderungsanträge abzulehnen und sich an das zu halten, was Ihnen hier vorgeschlagen wird. ... Wir befinden uns, wie in der Vorbesprechung gesagt worden ist, in einer marschierenden Kolonne. Da ist immer eine Spitze und eine Nachhut, und die müssen zusammenbleiben. Ich bin in diesen Tagen auch schon dafür eingetreten, daß die Spitze halmache. In diesem Falle möchte ich bitten, daß der Nachtrab sich etwas beeilt und die Reihen schließt und den Marsch des Ganzen nicht aufhalte« (das Protokoll vermerkt an dieser Stelle: Beifall)¹¹.

Die große Frage, vor die sich die Kirche gestellt sah (»und die vielleicht noch demnächst ganz anders an die Kirche herantreten wird«) war eben die Frage, ob die Kirche nicht ihrerseits den Kampf gegen diesen Staat *auch* auf dem eigentlich *politischen* Felde aufnehmen müßte. Ob nicht ihre eigene in Barmen so feierlich und einmütig abgegebene Erklärung, wonach es »*keinen* Bereich geben« dürfe, in dem die Christen »*anderen* Herren zu eigen« wären (Barmen II), mit Notwendigkeit dahin drängen müsse, dem Staat, als dem »*anderen Herrn*«, auch auf dem eigentlich politischen Bereich die Gefolgschaft zu versagen?

V. Beginn der ständigen Wechselwirkungen zwischen Theologie, Kirchenkampf und Politik

Seine noch auf der Dahlemer Synode so bewußt geübte Zurückhaltung hat Barth noch acht Monate durchgehalten. Nach der dritten Bekenntnissynode in Augsburg, an der Barth nach dem ausdrücklichen Verlan-

¹¹ W. Niemöller, Synode zu Dahlem, 172f.

gen des bayrischen Bekenntnisbischofs Meiser *nicht* teilnehmen sollte, hat er sich jedoch genötigt gesehen, mit unmißverständlicher Konkretheit niederzuschreiben, welche politischen Konsequenzen er nunmehr für unvermeidlich hielt. Am 30. 6. 1935 schrieb er an den Leiter des Reformierten Predigerseminars in Elberfeld, Pastor D. Hermann Hesse:

»Meine Gedanken über das gegenwärtige Regierungssystem in Deutschland, die von Anfang an ablehnend waren, in denen ich mir aber anfangs, wie meine Veröffentlichungen zeigen, immerhin eine gewisse Zurückhaltung auferlegen konnte, haben sich mit der Zeit und mit dem Lauf der Ereignisse zugespietzt . . Ich bin überzeugt, daß auch die Bekenntniskirche als solche über kurz oder lang vor der Frage stehen wird, ob sie nicht vom Bekenntnis her genauso denken — und dann auch entsprechend reden und handeln müsse. . . Sie denkt noch nicht daran . ., daß ihr Gebet für die von Gott gesetzte Obrigkeit seine Echtheit darin erweisen müßte, daß es, wo sie die Lüge und das Unrecht zum Prinzip erhoben sieht, eines Tages auch zu dem in den Psalmen vorgesenen Gebet um Befreiung von einer schändlich gewordenen Tyrannie werden könnte. Sie hat für Millionen von Unrechtleidenden noch kein Herz. Sie hat zu den einfachsten Fragen der öffentlichen Redlichkeit noch kein Wort gefunden. Sie redet — wenn sie redet — noch immer nur in ihrer eigenen Sache. Sie hält noch immer die Fiktion aufrecht, als ob sie es im heutigen Staat mit einem Rechtsstaat im Sinn von Röm 13 zu tun habe. Und es ist heute weniger als je zu erwarten, daß sich darin sobald etwas ändern werde. Es wird mir eine peinliche Erinnerung an die letzten zwei Jahre sein und bleiben, daß ich selber nicht kräftiger in der hier gebotenen Richtung vorgestoßen habe. Vielleicht stand es mir als Schweizer auch nicht an, dies zu tun. Jedenfalls könnte ich jetzt nicht mehr länger dabei mittun, zu schweigen, wo geredet werden sollte, zu reden, wo schweigen die allein würdige Rede wäre.«¹²

Gewiß, er schrieb diesen Brief aus der sicheren Schweiz. Aber er wußte (und wollte es auch so), daß dieser Brief in Abschriften unter seinen Freunden im Dritten Reich von Hand zu Hand gehen würde. Auch hat er es trotz dieses Briefes und trotz seiner amtlich erzwungenen Emigration aus Deutschland riskiert, schon drei Monate später, nämlich am 7. 10. 1935, in dieses Dritte Reich wieder einzureisen, um dort seinen Vortrag über »Evangelium und Gesetz« zu halten. Es trat ein, was kaum anders zu erwarten war, die Gestapo nahm Barth schon auf dem Bahnsteig in Barmen in Empfang und schob ihn nach einigem Hin und Her über die Grenze wieder ab. Immerhin ist es bemerkenswert, daß Barth als Verfasser dieses politisch hochexplosiven Briefes nicht im ungefährdeten Schweizer Zufluchtsort geblieben ist und daß er die leibliche Konfrontation mit der Geheimen Staatspolizei nicht gescheut hat. Vielmehr stand er zu den politischen Konsequenzen, die nach seiner nunmehr offen erklärt Meinung durch den Primat der Theologie selbst gefordert waren.

¹² Hier zitiert nach einer Kopie des Originalbriefes, die dem Verfasser auch schon damals zugegangen war.

Welche beachtliche politische Kraft dieser Mann darstellte — gerade wegen der Unbeirrtheit, mit der er dabei blieb, daß die Theologie das Thema Eins aller kirchlichen Selbstbesinnung zu sein habe —, wurde außerhalb der Kirche schärfer erkannt als in ihr selbst. In dem umfangreichen »Lagebericht des Chefs des Sicherheitsamtes des Reichsführers SS« (vom Mai/Juni 1934) liest man damals schon:

»Eine starke Stütze hat der Pfarrernotbund an den Reformierten, die sich um den Bonner Professor Barth scharen. Die Richtung Barths muß als wirkliche Gefahr bezeichnet werden. Er schafft in seiner Theologie Inseln, auf denen Menschen sich isolieren, um so der Forderung des heutigen Staates unter religiöser Begründung ausweichen zu können.«¹³

Die »mittelbare staatsschädliche Auswirkung« des Kirchenstreites, so heißt es im Februar-/Märzbericht 1935, sei »von größter Wichtigkeit«. Die kirchliche Opposition, als deren »Begründer« Karl Barth in einem anderen Bericht ausdrücklich bezeichnet wird, habe es »verstanden, Zehntausende von Volksgenossen für einzelne Kundgebungen zusammenzubringen«¹⁴. Die *Wechselwirkungen*, die sich auch für einen so entschiedenen Theologen wie Barth (vielmehr gerade für ihn!) zwischen Kirchenkampf und Theologie ergaben, treten ab 1935 für Freund und Feind immer deutlicher in Erscheinung. Der nationalsozialistische und totale Weltanschauungsstaat im allgemeinen und der deutsche Kirchenkampf im besonderen waren für ihn der unabweisbare *Anlaß*, um Themen, die bislang auch in *seiner* Theologie vernachlässigt waren oder durch die Tradition als hinreichend beantwortet galten, von Grund auf neu zu durchdenken.

Dabei ist wohl zu beachten, daß er sich zwar bestimmte Themen von der *Zeitgeschichte* auf die Tagesordnung setzen ließ, daß er sie aber gerade nicht im Zuge des Zeitgeistes, sondern im Zuge des Offenbarungszeugnisses der Bibel zu reflektieren, also theologisch zu bearbeiten entschlossen war. Dies mit dem Erfolg, daß seine Fragen und Antworten auch von seinen Freunden als anstößig und hilfreich zugleich beurteilt wurden.

Dabei konnte das ungewöhnliche Maß an Widerspruch und Zustimmung, das seiner Denkarbeit zuteil wurde, damals (und kann es noch) als Ausweis des authentisch *christlichen* Charakters dieser Theologie gewertet werden.

Wie stark sich Barth (mindestens ab Ende 1934) dessen bewußt wurde, daß zwischen dem Kirchenkampf und seiner theologischen Arbeit eine unverkennbare Wechselwirkung bestand, hat er selbst am 5./6. 4. 1935 in Utrecht erklärt. Nachdem er im Februar/März 1935

¹³ H. B. Oberach, Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen, 59.

¹⁴ AaO. 69.

in insgesamt 16 Vorlesungen »Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis«, vorgetragen hatte, eröffnete er die anschließende »Fragebeantwortung« mit dem Hinweis, daß ihm beim Studium der 70 ihm gestellten Fragen der Unterschied der holländischen und deutschen *Situation* »sehr deutlich« geworden sei¹⁵. Einerseits habe es ihn gefreut, zu sehen, daß man in Holland noch in einer gewissen »Gemälichkeit« theologisieren, sozusagen noch reine Theologie treiben könne. Andererseits sei er aber aufmerksam geworden auf das, was ihn von den holländischen Theologen »relativ trenne«:

»Ich komme aus einer Kirche und ich komme von einer Fakultät, deren Leben äußerlich und innerlich sehr anders ist als Ihr kirchliches — und Ihr Fakultätsleben hier. Machen Sie sich klar, was in diesen letzten Monaten in Deutschland und in Bonn passiert ist ... Wo solche Dinge möglich sind, da weht eine sehr andere Luft. Und das ist ja nicht erst seit einigen Wochen so in Deutschland, sondern im Grunde seit Jahren, und in den Voraussetzungen eigentlich seit dem Kriegsende ... Durch das Alles wurde bei uns die Kirche und die Theologie, wurde und wird jeder einzelne Theologe aufgerufen zur Stellungnahme, zur Entscheidung, zum Bekennen. — Wenn Sie auf meine Vorlesungen zurückblicken oder wenn Sie jetzt meine Antworten auf meine Fragen hören, so müssen Sie daran denken, daß dies die Situation ist, aus der heraus ich rede.«

VI. Theologische Urkunden erkannter Wechselwirkungen (Gifford-Lectures und »Rechtfertigung und Recht«)

Weitere bezeichnende Dokumente einer Themenannahme (oder mindestens ihrer besonderen Akzentuierung) auf Grund der existenziell durchzustehenden Zeitverhältnisse und ihrer daraufhin unternommenen theologischen Bearbeitung sind die folgenden:

a) die 20 Vorlesungen, die Barth 1937/38 in Aberdeen über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten hat (Gifford-Lectures).

Gerade sie sind ein Musterbeispiel für die von uns behauptete Wechselwirkung von Kirchenkampf und Theologie. Den Artikel 24 des Schottischen Bekenntnisses (von der Obrigkeit) behandelte Barth hier erstmalig unter dem damals völlig unbekannten Begriff des »Politischen Gottesdienstes«. Unter Barths Zuhörern (und späteren Lesern) gab es niemanden, der nicht bei den ausführlichen Erwägungen, die hier zur Frage des Tyrannenmordes vorgetragen wurden, sofort an Hitler hätte denken müssen. Barth machte darauf aufmerksam, daß bereits in Artikel 14 der Konfession festgestellt wurde:

»Es gehöre zur Erfüllung des Gebotes ›du sollst nicht töten‹ auch dies: ›der Tyrannie zu widerstehen‹ und nicht zu dulden, daß unschuldiges Blut vergossen wird,

¹⁵ Vgl. K. Barth, Credo, 150.

wenn wir es verhindern können. Was heißt das? Das heißt: Es gibt nach dem Schottischen Bekenntnis unter Umständen eine nicht nur erlaubte, sondern wirklich geforderte *Resistenz* gegen die politische Macht. John Knox und seine Freunde haben mit dem, was sie lebten und taten, den unzweideutigen Kommentar dazu gegeben: gemeint ist nicht nur eine passive, sondern eine *aktive Resistenz*, eine Resistenz, bei der es dann unter Umständen auch darum gehen kann, *Gewalt* gegen Gewalt zu setzen. Anders kann ja der Widerstand gegen die Tyrannie, die Verhinderung des Vergießens unschuldigen Blutes vielleicht nicht durchgeführt werden! — Was sollen wir dazu sagen? Ich meine, Alles wohl überlegt, daß wir zu dem, was die Konfession hier sagt, Ja sagen müssen.«¹⁸

Es könnte, so erklärte Barth weiter, im Falle einer tyrannischen Regierung »offenbar sein, daß wir nur noch wählen könnten: entweder im Ungehorsam gegen Gott den Gehorsam gegen diese Regierung oder im Gehorsam gegen Gott den Ungehorsam gegen diese Regierung«.

»Müßte dann nicht Gott jetzt *mehr* gehorcht werden als den Menschen? Müßte es uns dann nicht *verboten* sein, nur leiden zu wollen? Müßte dann nicht der in der Liebe tätige Glaube an Jesus Christus unsere *aktive Resistenz* ebenso notwendig machen, wie er, wenn wir nicht vor diese Wahl gestellt sind, die *passive Resistenz* oder auch unsere positive Mitarbeit notwendig macht? Genauso wie er in der Kirche unter den entsprechenden Umständen die Reformation und damit den Bruch in der Kirche, den Bruch zwischen wahrer und falscher Kirche, notwendig macht? Müßte dann das Gebet für diese Regierung, ohne aufzuhören, für ihre Personen und ihre Bekehrung, für ihr ewiges Heil vor Gott einzutreten, nicht doch ganz schlicht zum Gebet um ihre Beseitigung als politische Machthaber werden? Und würden wir dann nicht, diesem Gebet entsprechend auch handeln müssen?« (Bei solchen Sätzen ist es begreiflich, daß bei dem Exemplar, das Karl Barth damals dem Verfasser auf Umwegen zukommen ließ, wenigstens die beiden Umschlagdeckel mit Barths Namen von Fräulein von Kirschbaum vorher vorsorglich entfernt worden waren!)

b) Als das bedeutsamste Dokument jener Wechselwirkung, die der Kampf der Kirche gegen das Dritte Reich auf die Barthsche Theologie ausgeübt hat, bezeichnete er selbst jene theologisch-exegetische Studie, die er im Juni 1938 unter dem Titel »Rechtfertigung und Recht« vorgelegt hat. In ihr führt er aus, daß es eine sachlich notwendige Verantwortung der Kirche für das menschliche Recht gäbe. Er begründet sie aus dem Zentrum seiner gesamten Theologie, dh. aus der Christologie. Ausdrücklich stellt er fest, daß der *Anlaß* zu dieser Studie durch die Zeitverhältnisse gegeben sei:

»Und nun stehen wir heute in einer Zeit, in der einerseits auf dem Boden der Kirche die Frage nach der göttlichen Rechtfertigung und andererseits im politischen Leben die Frage nach dem menschlichen Recht in je ganz neuer Eigenart und Schärfe erwacht sind und hier wie dort auf heute noch unübersehbare Entwicklungen hinzudrängen scheinen ... Wenn die eigentümliche Dynamik unserer Zeit uns zum Heil und nicht zum Unheil werden soll, dann muß die eingangs formulierte Frage gestellt

¹⁸ K. Barth, Gottesdienst und Gotteserkenntnis nach reformatorischer Lehre, 1938, 213f.

werden: Die Frage nach dem sachlichen und also inneren und notwendigen Zusammenhang der beiden Bereiche.«¹⁷

Nicht minder ausdrücklich verweist Barth in der genannten Studie auf die politischen Konsequenzen, die sich aus seiner theologischen Beweisführung ergeben haben. Es sei nämlich nun klargeworden, daß der Staat nach dem Zeugnis des Neuen Testaments beispielsweise kein *Weltanschauungsstaat* sein dürfe. Dieser sei nämlich bereits die erste Stufe zum Unrechtsstaat. Die Kirche müsse aber ihrerseits an der Existenz eines Rechtsstaates aufs Dringlichste interessiert sein, denn nur in ihm habe sie die für sie unerlässliche Freiheit, die göttliche *Rechtfertigung* zu verkünden. Da aber die *Demokratie* die relativ zuverlässigste Form eines Rechtsstaates sei, ergäbe sich zwangsläufig eine theologisch begründete Affinität der Kirche zur modernen Demokratie. (Barth korrigierte damit stillschweigend, aber nachdrücklich, was er 1933 in Deutschland hatte drucken lassen¹⁸:

»Die Phrase von der gleichen Affinität bzw. Nichtaffinität aller möglichen Staatsformen dem Evangelium gegenüber ist nicht nur abgenutzt, sondern falsch. Daß man in einer Demokratie zur Hölle fahren und unter einer Pöbelherrschaft oder Diktatur selig werden kann, das ist wahr. Es ist aber nicht wahr, daß man als Christ ebenso ernstlich die Pöbelherrschaft oder die Diktatur bejahren, wollen, erstreben kann wie die Demokratie.«¹⁹

Eine weitere logische Folge dieses Gedankenganges war, daß Barth die Kirche in der Schweiz, aber auch in der Tschechoslowakei, Holland, Dänemark und »vor allem in England« aufforderte, sich in aller Bestimmtheit hinter die Landesverteidigung zu stellen. Zu den Staaten, die in dieser Aufzählung vielsagenderweise übergegangen werden, gehört der deutsche Staat. Zu so konkreten Ergebnissen, Aufforderungen, ja Anweisungen konnte die Barthsche Theologie kommen, die angeblich alle *Concreta* des menschlichen Lebens in einer sich von der Welt distanzierenden dialektischen Schwebe hielt.

Die Mißverständnisse, die durch seine frühen (»dialektischen«) Römerbriefauslegungen (1919 und 1922) sowie durch seine Äußerungen und Verhaltensweisen im ersten Stadium des Kirchenkampfes entstehen konnten, versuchte Barth im gleichen Jahr, in dem mit »Rechtfertigung und Recht« die endgültige theologische Klärung der Wechselwirkung von Kirchenkampf und Theologie erfolgte, in der ihm noch zugänglichen Öffentlichkeit zurechtzurücken.

»Man hat sich über die ‚Veränderung‘ meiner Haltung sehr verwundert: Zuerst darüber, daß ich kirchenpolitisch, dann noch vielmehr darüber, daß ich nun auch noch direkt politisch zu werden begann. Daß es mir früher und jetzt nicht immer gelungen

¹⁷ K. Barth, Eine Schweizer Stimme, 17.

¹⁸ Vgl. Anm. 3 und den angegebenen Kontext.

¹⁹ AaO. 53.

ist, mich für alle verständlich auszudrücken, das ist ein Stück von der Schuld, die ich, wenn ich mich von soviel Ärger und Verwirrung umgeben sehe, gewiß vor allem mir selber zuzuschreiben habe. Ich möchte aber doch gerne sagen dürfen, daß, wer mich wirklich vorher gekannt hat, sich auch jetzt nicht so sehr verwundern dürfte. Ich denke, daß die Majestät Gottes, der eschatologische Charakter der ganzen christlichen Botschaft, die Predigt des reinen Evangeliums als die alleinige Aufgabe der christlichen Kirche die Gedanken sind, die nach wie vor den Mittelpunkt meiner theologischen Lehre bilden. Es existierte aber dann der abstrakte transzendenten Gott, der sich des wirklichen Menschen nicht annimmt: »Gott ist alles, der Mensch ist nichts!«, es existierte eine abstrakt eschatologische Erwartung ohne Gegenwartsbedeutung und es existierte die ebenso abstrakt nur mit diesem transzendenten Gott beschäftigte von Staat und Gesellschaft durch einen Abgrund getrennte Kirche nicht in *meinem* Kopf, sondern nur in den Köpfen mancher meiner Leser, und besonders solcher, die Rezensionen und ganze Bücher über mich geschrieben haben.«²⁰

VII. *Die Judenfrage*

Eine (von Barth selbst in ihrem ganzen Gewicht erst mit Verspätung erkannte) Einwirkung auf sein theologisches Denken ist von der sog. »Judenfrage« ausgegangen. Zwar hat er im Kirchenkampf schon frühzeitig zu ihr Stellung genommen, meinte jedoch anfänglich, ihr keine entscheidende Bedeutung beizumessen zu sollen. Die Verachtung und Verfolgung des Judentums auch in der Kirche war für ihn zunächst nicht mehr als *eine* der notwendigen Folgen, die sich aus der natürlichen Theologie deutsch-christlicher Prägung ergeben mußten. Deswegen schrieb er: »Der Protest gegen die *Irrlehre* der Deutschen Christen kann nicht erst beim Arierparagraphen, der Verwerfung des Alten Testaments ... bei der Staatsvergötterung der deutsch-christlichen Ethik einsetzen.«²¹ Und: »Solange der das ganze Schrifttum der Deutschen Christen eindeutig beherrschende falsche Ansatz ihrer Lehre ... nicht umfassend und ehrlich in Frage gestellt ist ... würde es gar nichts helfen, wenn etwa der unselige Arierparagraph übermorgen gänzlich in der Versenkung verschwinden würde.«²² Ungeachtet dessen, daß er die Judenfrage zuerst nur im Schema der grundsätzlichen theologischen Fehlentwicklung behandelte, hat er ihr doch — fast wider Willen — zunehmend eine nahezu selbständige Bedeutung zuerkannt.

Diese Wendung in seinem Denken hat sich zum ersten Male in der Predigt angekündigt, die er im Universitätsgottesdienst in der Bonner Schloßkirche am 10. 12. 1933 über Röm 15,5—15,13 gehalten hat. Im Vorwort zu dieser (in Heft 5 der »Theologischen Existenz heute« abgedruckten) Predigt zeigt Barth selber an, wie ihn der Text im Zusam-

²⁰ K. Barth, *Der Götze wackelt*, 189.

²¹ K. Barth, *Lutherfeier 1933*, 20.

²² AaO. 4.

menhang mit der konkreten Situation genötigt hat, auf die Judenfrage eine theologische und eben damit verbindliche und ebenso auch kirchenpolitisch und politisch wirksame Antwort zu geben:

»Die vorgelegte Predigt berührt die Judenfrage — nicht weil ich sie berühren wollte, sondern weil ich sie in Auslegung des Textes (den ich mir auch diesmal von der Perikopenordnung vorschreiben ließ) berühren mußte. Als Thema würde weder die Judenfrage noch eine andere der uns heute bewegenden Fragen auf die Kanzel gehören.«²³

Aber nun kann er eben doch nicht verhindern, daß ihm die Judenfrage unter der Hand zu einem fast selbständigen Thema jener Predigt wird. Man sieht es schon rein äußerlich: Sie nimmt genau die halbe Predigt ein! In dieser Hälfte der Predigt stehen Sätze, die für den amtlichen (und leider bis in die Kirche hinein nicht nur amtlichen!) Antisemitismus eine einzige Provokation darstellen mußten:

»Friedrich der Große soll seinen Leibarzt Zimmermann einmal gefragt haben, ob er ihm einen einzigen ganz sicheren Beweis für das Dasein Gottes nennen könne und solle die lakonische Antwort bekommen haben: ‚Eure Majestät, die Juden!‘ Der Mann hatte recht. Der Jude erinnert uns mit seiner Existenz daran, daß wir keine Juden sind ... Der Jude ist in seiner so rätselhaft fremdartigen und ebenso rätselhaft unzerstörbaren Existenz mitten unter allen anderen Völkern der lebendige Beweis dafür, daß Gott frei ist zu erwählen, wen er will. Daß er es uns keineswegs schuldig ist, uns auch zu erwählen, daß es Gnade ist, wenn er uns auch erwählt. Es könnte wohl sein, daß man sich gegen diesen allerdings strengen Gottesbeweis, gegen den Gott der freien Gnade wehrt, wenn man sich allzu leidenschaftlich gegen die Juden wehrt ... Jesus Christus war ein Jude. Aber indem er in der Sünde der Juden die Sünde der ganzen Welt, auch die unsrige, getragen und hinweggetragen hat, ist das Heil von den Juden auch zu uns gekommen ... Wie sollten wir nicht jedes Mal, wenn wir darüber nachdenken, vor Allem an die Juden denken müssen? Und wie sollten wir nicht jedes Mal, wenn wir über die Juden nachdenken, vor Allem daran denken: Die Heiden loben Gott um der Barmherzigkeit willen? ... Das Lob Gottes um der Barmherzigkeit willen hat sie (zu ergänzen: Christen aus den Juden und Christen aus den Heiden) zusammengeführt und wird sie durch alles hindurch zusammenhalten. So zusammenhalten, wie keine Freundschaft, keine Gesinnungsgemeinschaft, keine Volksgemeinschaft, kein Staat Menschen zusammenhalten kann.«²⁴

F.-W. Marquardt urteilt zu recht: »Gewiß war die Israel-Theologie, wie alle Erklärungen Barths im Kirchenkampf, theologisch längst vorbereitet, aber nur in der Israel-Theologie scheint es durch die Zeitereignisse zu einem so tiefen Neuansatz gekommen zu sein.«²⁵

Dem Geheimnis des Volkes Israel und seiner Bedeutung für die kirchliche wie außerkirchliche Menschheit hat Barth später in den Bänden seiner Dogmatik breite Ausführungen gewidmet, so in I/2, 77–111 (erschienen 1938), in II/2, 215–336 (erschienen 1942 auf dem Höhepunkt der nationalsozialistischen »Endlösung der Judenfrage«!).

²³ K. Barth, *Die Kirche Jesu Christi*, 3.

²⁴ AaO. 14, 16, 17f.

²⁵ F.-W. Marquardt, *Israel im Denken Karl Barths*, 85.

Im Blick auf die ihn aus Polen erreichenden Nachrichten über die jüdischen Todeslager wagte Barth damals zu schreiben:

»Geliebte! das ist unter allen Umständen das letzte Wort, das im Blick auf Israels Geschichte von ihren Anfängen bis in jede vorstellbare oder unvorstellbare Zukunft, in jeder Gegenwart im Gedanken an jedes Glied dieses Volkes zu bedenken ist. Nicht das erste, wohl aber das letzte Wort! Von da aus ist also die Zukunft der Juden, was auch von ihrer Gegenwart zu denken und zu sagen sei, anzuschauen und zu beurteilen: Genau von da aus also, von wo aus die Kirche in ihre eigene Zukunft blickt. Das ist also auch hinsichtlich der Gegenwart der *ungläubigen* Juden das letzte Wort: Sie sind Geliebte Gottes, nicht um ihres Seins und Tuns willen — aber das könnte und dürfte ja auch die Kirche für ihre eigene Gegenwart nicht geltend machen — wohl aber um der Treue des Gottes willen, der immer zuerst liebt, der auch da liebt, wo er *nicht wieder* geliebt wird, der sich in seinem Sohn gerade für seine Feinde dahingegeben hat.«²⁶ »Es ist (wer Ohren hat zu hören, der höre!) das Abschieben der Judenfrage in die Eschatologie, das dem christlichen Antisemitismus unmöglich gemacht wird. Daß Israels Hoffnung wirklich seine und der Kirche *Hoffnung* und also *Zukunft* ist, ändert nichts daran, daß die Verantwortung der selben von Gottes Erbarmen lebenden Kirche Israel gegenüber schon volle Gegenwart ist.«²⁷

Acht Jahre später — 1950 — schaut Barth zurück und denkt unter dem Gesichtspunkt der Weltregierung Gottes über die merkwürdige Tatsache nach, daß das jüdische Volk »unmittelbar nach der scheinbar furchtbarsten, scheinbar dem äußersten Umfang nach alles Frühere in Schatten stellenden Katastrophe ihrer Geschichte erst recht wieder da ist«²⁸.

Die theologische Begründung hierfür findet er in der Erwählung Israels zum bleibenden Zeichen und Zeugnis unter den Völkern. Eben hierdurch erklärt sich aber nicht nur die auffällige Fortexistenz Israels, trotz aller Verfolgungen und Versuchungen sich zu assimilieren, sondern ebenso auch die nicht minder auffällige Tatsache, daß die Juden gehaßt werden wie kein anderes Volk in der Welt:

»Irgendwelche unangenehme Eigenschaften haben alle Völker. Darum können sie sie einander zwar übel nehmen, aber auch wieder verzeihen, während man den Juden die ihrigen offenbar nicht verzeihen kann? Warum reagieren alle anderen Menschen auf die Eigenschaften *dieses* Volkes, als ob sie etwas *Besonderes* wären? Ist es nicht, wie wenn die Rätselhaftigkeit des jüdischen Wesens an dieser Stelle gewissermaßen auch auf die anderen Völker abfärbte, ein völlig rätselhaftes Verhalten nun auch ihnen aufnötigte? Es ist ja eine reine Illusion, daß die Juden um ihrer Eigenschaften willen objektiv schlimmer, schwerer zu ertragen seien, eine schärfere Abneigung verdienten als andere Völker mit den ihrigen. Man kann also den Antisemitismus schon nur als eine *Krankheit* verstehen. Man kann aber nicht leugnen, daß die Menschheit an dieser Krankheit tatsächlich *leidet*, und man muß doch wohl feststellen, daß man sie mit all den vernünftigen und moralischen Argumenten, die hier wahrhaftig nahe liegen, *nicht* beseitigen kann. Der Antisemitismus ist dann, aber auch nur dann erklärlich (dh. als der Unsinn, der er ist, sinnvoll), wenn die Juden — eben als die Fremden, als das Nicht-Volk unter den anderen Völkern — bis auf diesen Tag die *Erwählten Gottes* sind.«²⁹

²⁶ KD II/2, 333.

²⁷ AaO. 335.

²⁸ KD III/3, 214.

²⁹ AaO. 249f.

(Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Barth für einen arabischen Terrorakt wie den von München die übliche arabische Erklärung nicht akzeptiert hätte, wonach die Araber nicht den Juden, sondern nur dem »Zionismus« tödliche Feindschaft geschworen hätten.)

Ein letztes Mal kommt die KD auf Israel zurück in der Verständnislehre (IV/3, 57–78). Es wird auch hier an der Erkenntnis festgehalten (die Barth wie alle seine Freunde unter die damals amtlich erwünschte Überschrift: Das verdanken wir dem Führer! stellen könnte), daß nämlich die Geschichte der Juden ein mit höchster Dringlichkeit gegebener Hinweis auf Gott und die wahre Situation des Menschen sei:

»Die Geschichte Israels ist Paradigma und Modell für die Geschichte aller Menschenvölker und, sofern sie Prophetie und als solche erkannt ist, der Schlüssel zum Verständnis der Weltgeschichte.«³⁰

Von der anfänglichen bloßen Subsumierung der Judenfrage bei Barth unter übergeordnete theologische Gesichtspunkte bis zu dieser bündigen und umfassenden Aussage ist ein weiter Weg, für den Adolf Hitler und der Kirchenkampf in einem ersichtlichen Maße mit verantwortlich sind.

Im Rückblick auf die hier bestehenden Wechselwirkungen beschrieb Barth seine eigenen Erfahrungen der Jahre 1933 bis 1945 in einem ausführlichen Brief, den er am 22. 6. 1945 an den Verfasser schrieb:

»Sie werden es nicht anders von mir erwarten, daß ich die ganzen Jahre, die nun hinter uns liegen, in atemloser Anteilnahme an dem ganzen Geschehen verlebt habe ... Von einem Abblenden der politischen Seite der Frage, wie wir sie in den ersten Jahren des deutschen Kirchenkampfes noch versucht haben und in dem die BK dann leider stecken geblieben ist, konnte gar keine Rede sein, sondern es ergab sich ganz unvermeidlich, daß man gerade um des Evangeliums willen auch der politischen Macht im Norden zu widerstehen hatte ... Noch in diesem Sommer soll ein Sammelband erscheinen: ›Eine Schweizer Stimme 1938–1945, in dem alles den Komplex Staat–Kirche–Nationalsozialismus–Europa–Krieg–Schweiz Betreffende aus diesen Jahren beieinander ist.«

Nachdem er die Mitteilung davon gemacht hatte, daß Fräulein von Kirschbaum im Landesvorstand des »Freien Deutschland« tätig sei, fuhr er fort:

»Was daraus wird, läßt sich nicht absehen. Ich dachte aber, es könnte Ihnen wichtig sein, zu wissen, daß ich nicht gesonnen bin, braun und rot nach wie vor in einen Topf zu werfen.« — »Kirchliche Dogmatik III wird in drei Teilen erscheinen, von denen der erste eben im Druck ist. Das mir weniger vertraute Gebiet (Schöpfung!) machte die Arbeit schwieriger und langsamer. Die Absorbierung durch die Zeitereignisse hat auch aufhaltend gewirkt. Ich habe in diesem Semester eine sehr bewegte Sozietät mit 30 Leuten über Luthers Sermon von der Obrigkeit. Lieber Herr Koch, ob es wohl gelingen wird, den deutschen Theologen in Zukunft sowohl das Schwören

³⁰ KD IV/3, 69.

auf den ‚Gott der Geschichte‘ *als auch* die Flucht vor der Politik abzugewöhnen? ... Ich denke so oft an das Auditorium, an das Seminar, die Offenen Abende in Bonn. Wie Viele mögen nicht mehr da sein? Und die schöne Universität scheint wie so viel Anderes in Trümmern zu liegen. Der Glaube an den bewußten ‚Gott der Geschichte‘ hat sich wirklich schlecht bezahlt gemacht.«

VIII. *Der unerklärbare Rest in den Wechselbeziehungen von Theologie, Kirchenkampf und Politik*

Der Gang unserer Darstellung dürfte erwiesen haben, daß gerade das entschlossene *theologische Reflektieren* des Kirchenkampfes und der Zeitverhältnisse, unter denen Barth zu existieren hatte, ihm zu einer derart realistischen Einschätzung der Situation verhalf, wie man sie bei seinen theologischen Zeitgenossen vergeblich sucht. Seine Inanspruchnahme durch die Arbeit an der Lehre der Kirche erwies sich nicht als Kraftverlust, sondern als Kraftgewinn und mächtiger Impuls zu allerhand Aktionen, deren historische Darstellung noch zu erwarten ist. Alles in allem kann man sagen, daß Barth energischer als andere Theologen bemüht war, das Leben der Kirche als ein Leben zur Ehre Gottes zu bestimmen. Angesichts solcher Bemühung wird man erinnert an das, was Barth schon 1919 in seinem Tambacher Vortrag ausgesprochen hat:

»Gehemmt werden wir durch diesen Gesichtspunkt sowohl in unserer Naivität als in unserer Kritik der Gesellschaft gegenüber. Aber Hemmung bedeutet bekanntlich nicht Kraftverlust, sondern Kraftansammlung, heilsame Stauung der lebendigen Wasser zur Verhinderung törichter Vergeudung und gefährlicher Überschwemmungen ... Der Blick von der Schöpfung und Erlösung hinüber auf die Vollendung ... bedeutet offenbar praktisch, daß unsere naive wie unsere kritische Stellung zur Gesellschaft, unser Ja wie unser Nein in Gott ins rechte Verhältnis gesetzt wird, daß das Eine wie das Andere befreit wird von der Gefahr der Abstraktionen, in welchen der Tod lauert, daß Eines zum Andern in ein nichtsystematisches aber geschichtliches, gottesgeschichtlich und lebensnotwendig geordnetes Verhältnis tritt. Und das ist offenbar, was wir brauchen ...«³¹

Barth blieb bei der Vorordnung theologischer Motivationen und Kriterien vor der Praxis, wie er sie im Vorwort zum ersten Band der Dogmatik angezeigt hat. Die Erfahrungen des Kirchenkampfes konnten ihn an dieser Prioritätensetzung nicht irremachen, sondern sie nur bestätigen.

So schrieb er in dem »Brief an einen Politiker« vom 16. 2. 1946 (Adressat dieses Briefes war Gustav Heinemann!):

»Mir scheint es, daß die Aufstellung eines Programms für sehr lange Sicht von der protestantischen Position her gesehen einem so kurzatmigen auf die provisorischen

³¹ K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, 67f.

Bedürfnisse des Augenblicks eingestellten Unternehmen wie dem dieser ›Christlichen Union‹ gegenüber als sachlicher und auch realistischer vorzuziehen wäre. Ich stelle mir die Stadien dieses Programmes so vor: 1. grundsätzliche Neubesinnung über die von der Schrift und vom Glauben her gebotene Gestalt der christlichen Gemeinden und ihres gesamtkirchlichen Zusammenschlusses (Aufbau von unten!) ... 5. [Die Christen haben die] Demokratie zunächst auf ihrem eigenen Boden (1. und 2.) kennen und exerzierend gelernt; sie haben (3. und 4.) von da aus begriffen, daß eben das Gesetz, unter dem sie selbst stehen, mutatis mutandis dasselbe ist, unter dem auch das Volk ... allein genesen kann.

Sie arbeiten, von da aus in einer unvergleichlichen Weise ausgerüstet und ausgewiesen, in einer der bestehenden Parteien *oder* sie bilden (aber ohne christlichen Titel und Anspruch) eine den bestehenden politischen Bedürfnissen nach ihrer politischen Einsicht besser entsprechende neue Partei. — Ich könnte mir vorstellen, daß Ihnen mein Gegenvorschlag reichlich theoretisch und im Verhältnis zu dem, was Sie dort bedrängt, unpraktisch vorkommt. (Es war immer mein Schicksal, daß meine Äußerungen zu den deutschen Dingen den Deutschen zunächst in diesem Lichte erscheinen mußten).³²

Die Empfehlungen, die Barth dem jungen Politiker Heinemann mit auf den Weg gab, enthielten das Programm einer politischen Gesundung, die ihr Vorbild und ihre Kraft von einer kirchlichen Gesundung zu erhalten hätte.

Daß der bemerkenswerte Realismus, der an Barth sowohl bei seinen Analysen der jeweiligen Situation wie auch bei seinem Drängen auf bestimmte Aktionen in Deutschland, in der Schweiz und in der Ökumene zu beobachten ist, als eine direkte Folge seiner Theologie (und des dahinterstehenden Glaubens!) zu verstehen sei, ist eine Behauptung, die sich freilich nur nahelegt, nicht aber zu beweisen ist.

Umgekehrt kann die gegenteilige Behauptung auch nicht beweiskräftig widerlegt werden, wonach dies Alles nur seinem Schweizertum, seiner Herkunft aus einem liberal-demokratischen Bürgertum oder — neuerdings vielleicht — seiner Übernahme marxistischer Argumente zu verdanken sei.

Barth selber hat allerdings schon 1933 (im Abschiedswort für »Zwischen den Zeiten«) solchen Behauptungen entgegengehalten, daß es ja auch Schweizer gäbe, die im Unterschied zu ihm »nicht höher als auf Gogarten schwören«, und daß es umgekehrt auch Deutsche gäbe, die aus einer konservativen Tradition herkämen, aber dennoch im Entscheidenden mit ihm einig seien. Wenn man an die merkwürdigen Wandlungen gewisser Religiöser Sozialisten denkt (z.B. Georg Wünsch in Marburg), so läßt sich dementsprechend feststellen, daß Kenntnis und Bejahung von Karl Marx in keiner Weise *notwendig* solche Stellungnahmen wie diejenigen von Karl Barth veranlaßt haben.

Die Tatsache, daß andererseits die materiellen und politischen Verhältnisse eine reale und gar nicht zu unterschätzende *Einwirkung* auf

³² K. Barth, Der Götze wackelt, 99.

das Denken von Menschen (und selbstverständlich auch von Theologen) zu haben pflegen, hat Barth selber in seiner »Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert« sorgfältig einkalkuliert. Er hat sogar seinen Studenten und Lesern dringlich empfohlen, sich die Wahrheit, daß unser Bewußtsein in beträchtlichem Umfang mitbedingt wird durch unser gesellschaftliches Sein, mit Hilfe einer selbstgefertigten Zeittabelle stets vor Augen zu halten:

»Da ich nun eben am Ratgeben bin, möchte ich Allen, die hier selbständig interessiert mittun möchten, anheimstellen, sich privatim eine synchronistische Tabelle für jedes einzelne Jahr des uns hier beschäftigenden Zeitraumes zu erstellen, mit einer ersten Spalte, in die die wichtigsten Daten der allgemeinen Weltgeschichte einzutragen wären, einer zweiten für die bemerkenswertesten Ereignisse der Kultur-, Kunst- und Literaturgeschichte, einer dritten für die allgemeine Kirchengeschichte, einer vierten für die Geburts- und Sterbejahre der namhaftesten Theologen der Zeit und einer fünften für die Erscheinungsjahre ihrer wichtigsten Bücher. Sie lernen dabei eine Menge Zusammenhänge sehen . . .«³³

Nur die im doppelten Sinne praxisbezogene Theologie ist nach Barths Verständnis eine gute Theologie: eine Theologie, die ebensowohl ihr Woher wie ihr Wohin reflektiert, indem sie dabei gleichzeitig dem Rhythmus ihrer eigenen Sache folgt.

Wohin man gerät, wenn man das Gegenteil besorgt, wenn man statt des Primates der Theologie offen oder heimlich den Primat der Politik bejaht, hat das Gegenbeispiel der Deutschen Christen zur Genüge gezeigt. Es wäre einer besonderen Untersuchung wert, zu zeigen, wie die von ihnen vertretene Pseudo-Theologie und Pseudo-Kirche im theologischen wie im marxistischen Sinne eine »bourgeoise« Theologie und Kirche, eine Angelegenheit der »Besitzenden« gewesen sind.

Nicht minder nützlich wäre eine Untersuchung darüber, wie oft und in welch verheerendem Maße die genuin theologischen Gesichtspunkte bis weit in die BK hinein von typisch bourgeois Emotionen und Argumenten überlagert worden sind – zum erkennbaren Schaden von Kirche, Volk und Staat.

Eben dieser Tatsache ist es zuzuschreiben, daß man zu dem Schluß kommen kann, der Kirchenkampf sei von Barth und seinen Freunden zwar in der theologischen Theorie gewonnen, aber in der Praxis verloren worden.

Weil Barthsche Theologie christologische Theologie ist, weil sie mit der *Fleischwerdung* rechnet, ist sie offen für die Erkenntnis, welche Rolle »das Fleisch« dh. die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Kirche gespielt haben, spielen werden und spielen – müssen! Mit anderen Worten: Barthsche Theologie ist offen für den *Wahrheitsgehalt* der marxistischen Behauptung, daß das gesellschaftliche Sein als Unterbau für das jeweilige Bewußtsein verantwortlich sei.

³³ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 11f.

Die Frage ist aber zu stellen, ob umgekehrt eine marxistische Interpretation der Geschichte nicht nur (im Sinne Friedrich Engels) offen sein kann für ein etwaiges und eigenständiges Fortwirken eines einmal vorhandenen ideologischen Überbaues, sondern auch für einen hierdurch nicht mehr zu erklärenden »Rest«. Dieser »Rest« könnte der Hinweis sein auf das Geheimnis des Lebens, um dessen Geltendmachung die Theologie sich bemüht. Wie kein Mensch einfach die Summe seiner Verhältnisse ist, so ist es auch die in der Kirche vereinigte menschliche Gesellschaft nicht.

Angewandt auf den beobachteten Werdegang der Theologie Karl Barths würde das heißen: In dem Maße, in dem sie sich einer simplen Erklärung aus den Gegebenheiten ihrer Zeit entzieht, war sie gute, war sie theologische Theologie, war sie Hinweis auf den von den Propheten und Aposteln verkündeten Herrn der Welt, der Kirche und der Theologie.

Am 19. 11. 1933, sechs Tage nach jener wohl blamabelsten kirchlichen Massenversammlung, die es je in Deutschland gegeben hat, sechs Tage nach dem »Sportpalastskandal« in Berlin, in dem 20 000 Christen (weniger einem!) geschrien haben: Schluß mit dem Alten Testament!, Schluß mit dem jüdischen Rabbiner, der der Apostel Paulus war! hat Karl Barth sein 4. Heft der »Theologischen Existenz heute« unter dem Titel »Lutherfeier 1933« der Öffentlichkeit vorgelegt. Sein dazugehöriges Vorwort schloß er mit den Sätzen, die an Aktualität bis heute nichts verloren haben:

»Was sollen wir tun? Eines und nur eines:

Ein jeder sein Gesichte
In ganzer Wendung richte
Steif nach Jerusalem!

In aller Schwachheit und Torheit und Verkehrtheit, an der es kein Einziger von uns wird fehlen lassen, aber ›steif‹ und in ganzer ›Wendung‹!

Wo das geschieht, ist alles geschehen. Wo das nicht geschieht, ist nichts geschehen.³⁴

³⁴ K. Barth, Lutherfeier 1933, 7.

JOHANN-FRIEDRICH KONRAD

CHRISTOLOGIE IN DER GRUNDSCHULE

Im Bereich des sogenannten christlichen Abendlandes kommt kein Religionsunterricht, ob er nun von der Schule oder der Kirche her konzipiert wird, um Jesus Christus als Lehrinhalt herum. Auch eine Schule, in der das Fach Religion nicht vertreten sein sollte, kann, will sie sachgerecht die Schüler in ihre Welt einführen und sie zu Mündigkeit und freier Verantwortlichkeit befähigen, das Unterrichtsthema »Jesus Christus« nicht umgehen. Zu stark hat das Christentum positiv wie negativ Spuren in unserer Welt hinterlassen, als daß sich nicht die Frage nach dem Ursprung notwendig stellte. Gegenwärtige Verhaltensnormen nicht nur von Kirchenchristen, sondern auch von kirchenfernen Christen und Nicht-Christen sind von der christlichen Tradition geprägt. Hoffnung und Zukunftsplanung sind auch in ihrer heute vorherrschenden säkularisierten Ausformung Erbe und Fortführung jüdisch-christlicher Tradition. Unsere gegenwärtige pluralistische Gesellschaft ist — in Übernahme und Widerspruch — im Fluß dieser Tradition; sie würde kurzsinnig handeln, wollte sie, verärgert über bisherige Vorrechte der Großkirchen in der Schule, die Frage nach Jesus Christus und die Beschäftigung mit der Bibel aus dem Lehrangebot der Schule ausklammern.

In Frage steht also nicht, *daß* in der Schule von heute und morgen von Jesus Christus die Rede sein muß, in Frage steht allerdings, *wie* von ihm die Rede sein soll, damit den Schülern ein sachgemäßes Bild vom Ursprung und Gegenstand des christlichen Glaubens vermittelt wird.

In dieser Frage vollzieht sich augenblicklich ein Umbruch: die vor allem durch das Programm der sogenannten »Evangelischen Unterweisung« im Religionsunterricht unternommene Bevorzugung einer am »biblischen Christus« orientierten Christologie wird abgelöst durch eine Bevorzugung einer am sogenannten »historischen Jesus« orientierten Christologie. Der Ansatz bei Jesus »als Wort Gottes« weicht dem Ansatz bei »Jesu Wort«¹.

¹ Zur Identität und Differenz von »Jesu Wort« und »Jesus als Wort Gottes« vgl. E. Jüngel, Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, in: PARRHESIA. Karl Barth zum 80. Geburtstag, 1966, 82ff.

Diese Ablösung ist im Bereich der Grundschule besonders augenfällig.

Die meisten noch im Gebrauch befindlichen Religionsbücher für die Grundschule sind ganz einer beim kerygmatischen Christus ansetzenden Christologie verpflichtet, zB. die in NRW weitverbreitete »Gottesbotschaft« (Verlag Bagel). Im zugehörigen Lehrerhandbuch (9ff) wird dieses Schulbuch als »Verkündigungsbuch« proklamiert, sein Aufbau »kerygmatisch« genannt und der ganze Stoff »christologisch« gegliedert: I Jesus ist immer bei uns; II Jesus kam zu uns; III Jesus sagt uns Gottes Wort; IV Jesus bringt uns Gottes Liebe; V Jesus bringt uns Gottes Heil. Das Buch stellt den »Komplex der Ostergeschichten« »an den Anfang«, beginnt »mit dem Osterkerygma als dem geschichtlichen und theologischen Kern des Evangeliums«. Hier hatte man kurzschnüllig Karl Barths christozentrische Offenbarungstheologie ganz gegen dessen Intention² auf den Religionsunterricht übertragen.

Im Grundschulbuch »Freut euch ihr lieben Christen« (Verlag Crüwell), fast so verbreitet in NRW und ähnlich »beliebt« bei Lehrern und Schülern wie die »Gottesbotschaft«, begegnet Jesus von Anfang an als der überirdische Herr, an dessen Heiligschein die »Christologie von oben« für die Kinder ihren malerischen Ausdruck findet.

Die Religionsbücher von morgen, an denen zZ. cum ira et studio gebastelt wird, werden in ihrer Mehrzahl in vieler Hinsicht, aber eben auch im Blick auf die Christologie sehr anders aussehen, wenn man bestimmte Angaben neuer Lehrplanversuche und verschiedene Unterrichtsmodelle und Entwürfe als Wehen betrachten darf, die ihre nahe Geburt ankündigen.

Bevor von Gott und Jesus die Rede ist, schlägt der Lehrplan für die Grundschule in Rheinland-Pfalz³ verschiedene Erfahrungen und Probleme aus dem Lebensbereich der Kinder vor. Mit Ausnahme im Zusammenhang mit dem Weihnachtsfest taucht Jesus thematisch erst am Ende des ersten Schuljahrs auf, und zwar als der irdische Jesus. Es geht darum, »erste Kenntnis zu gewinnen von Jesus und seiner Botschaft«. Die Kinder erfahren von Herkunft, Land, Zeit und Familie Jesu; von seinem Verhalten: er sammelt Jünger, ruft Verachtete und Ausgestoßene zu sich und isst mit ihnen, hat Zeit für Kinder, hilft Kranken; von seinem Verkündigen: er erzählt von Gottes Güte, von Gottes Liebe zu den Verlorenen; er lehrt Gott »Vater« nennen. Die Schüler erfahren, daß Jesus nicht nur anerkannt, sondern auch abgelehnt wird.

² Für Barth war Unterricht gerade nicht Verkündigung. Verschiedene Belege dazu finden sich bei J. Fangmeier »Erziehung durch Zeugenschaft. Karl Barth und die Pädagogik«, 1964; bes. 7. Kap. V, 349ff.

³ Grünstadt/Weinstraße o. J.

Beim Menschen Jesus setzt auch der neue, z.Z. in gründlicher Revision befindliche Lehrplan von NRW ein⁴. Nach einer »Bestandsaufnahme« in einem einleitenden Gespräch, das das Vorwissen der Kinder von Gott und Jesus einbringen und für den Lehrer klären soll, beginnt der erste Lehrgang mit Jesu Familie und Umwelt (Wohnhaus, Nahrung, Leben in Kapernaum, jüdische Religion). Daran schließt sich eine Einführung in die Geschichte Jesu mit folgender Auswahl: die Berufung des Levi und Zöllnergastmahl, die Gleichnisse vom Verlorenen, die Heilung eines Aussätzigen, die Annahme der Kinder durch Jesus, Jesus und Zachäus, die Heilung des blinden Bartimäus, Verrat und Gefangennahme Jesu und Hinweis auf seine Kreuzigung.

Ahnlich setzt der Hamburger Richtlinienentwurf für den Religionsunterricht in der Grundschule ein⁵. Unterrichtsthema wird Jesus hier — m.E. mit einem gewissen Recht — erst im 3. Schuljahr. Die Einheit steht unter der Überschrift: »Das Wirken Jesu von Nazareth in seiner Zeit« und stellt Jesus zunächst als Angehörigen des jüdischen Volkes zur Zeit der römischen Herrschaft vor, um dann ähnliche Beispiele für Jesu Verhalten und Verkündigen zu bringen wie die beiden vorgenannten Lehrpläne⁶.

M.E. gibt es zwei Hauptgründe für den Kurswechsel im christologischen Einstieg des Religionsunterrichts, für »das didaktische Prae des historischen Jesus vor dem kerygmatischen Christus«⁷, für die Zurückstellung der christologischen Fülle des erhöhten Herrn zugunsten der »christologischen Armut« (Jüngel) des historischen Jesus:

1. Der Einstieg beim »erhöhten Herrn und Gottessohn«, beim »offenbarten Wort Gottes«, beim »kerygmatischen Christus« hat sich trotz aller Bemühungen um Verständnishilfen als didaktischer Fehlansatz erwiesen, weil die Voraussetzungen für ein rechtes Verstehen von Jesus Christus als *totus homo* und *totus Deus* als christologische Reflexion des Kerygma von Gottes Versöhnung mit der Welt bei Grundschulkindern nicht gegeben sind. Was in der Regel als »christologisches Ergebnis« herauskam, war gerade das, wogegen das Chalcedonense sich abgrenzte: »getrennt und vermischt«. Getrennt, insofern Jesus nun eben doch nicht selbst Gott ist; wirklich ganz und gar Gott ist nur Gott-Vater. Vermischt, insofern Jesus als Gottes Sohn an dessen

⁴ Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule — Schulversuch in NRW — 40a Ergänzung: Evangelische Religion, 1971, 8ff.

⁵ Abgedruckt in: W. G. Esser (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen, III, 1972, 255ff; 3. Schuljahr 261.

⁶ Vgl. auch den Richtlinienentwurf von E. Linnemann/Ch. Reents/H. Grosch/K. Wegenast, in: W. G. Esser, aaO. 277ff; zur Sache 289ff. Diesen Ansatz für Kinder gut in Sprache gebracht hat D. Steinwede, in: Jesus aus Nazareth. Ein Sachbilderbuch für Kinder. 1972.

⁷ Vgl. meinen gleichlautenden Aufsatz in E. U./ZRP (1970), Heft 1, 5ff.

Allmacht partizipiert und so die erstaunlichsten Dinge vollbringt. Die Überdosis an Wundergeschichten in der Grundschule tat das ihrige, um dieses Verständnis zu zementieren. Diese Zementierung ist später kaum zu erweichen, wie die unkritische Frömmigkeit der neuen Jesusbewegung und das totale Desinteresse an Jesus Christus unter der Mehrzahl der Jugendlichen zeigen.

2. Der christliche Religionsunterricht hat es auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht geschafft, einen antijudaistischen Nebeneffekt zu vermeiden⁸. Das liegt vor allem daran, daß er — zuweilen schon vom ersten Schuljahr an — die christologisch hochgeladenen Passionsgeschichten Kindern anbot, die zwischen historischem Ablauf und christologischer Deutung noch nicht unterscheiden können. So erfuhren die Kinder alle Jahre wieder von der schrecklichen Tat der Feinde Jesu, der Juden, die es fertigbrachten, Gottes Sohn zu ermorden.

1963 schrieb der jüdische Weltkongreß an den Vatikan: »Diese ungeheure Beschuldigung (des Gottesmordes) ist der mächtigste Einzelfaktor in der Genesis und Fortpflanzung des Antisemitismus.⁹

Beide Tatsachen, die Verbauung eines sachgemäßen Verstehens des christlichen Glaubens und die Schwierigkeit, Antijudaismus zu vermeiden, reichen aus, dem bisherigen Einstieg mit einer »Christologie von oben« in der Grundschule den Abschied zu geben und mit einer am historischen Jesus orientierten Christologie zu beginnen.

Dabei stellen sich folgende Fragen:

1) Hat der Versuch, den Grundschulkindern ein Bild vom historischen Jesus zu vermitteln, überhaupt einen Sinn?

2) Ist es überhaupt möglich, den Schülern einen kerygmatisch völlig »gereinigten« Jesus vorzuführen?

3) Wie kommt man didaktisch vom historischen Jesus zum kerygmatischen Christus?

Zu Frage (1): *Hat der Versuch, den Grundschulkindern ein Bild vom historischen Jesus zu vermitteln, überhaupt einen Sinn?*

Auf die Notwendigkeit des Lehrinhaltes Christentum, christlicher Glaube und damit Jesus Christus als Grund und Gegenstand dieses Glaubens in der Schule von heute und morgen wurde hingewiesen. Der Versuch, Grundschulkindern Anliegen und Geschick Jesu zu erschließen, hat den Sinn, das Verstehen christlichen Glaubens vorzubereiten. *Das Kennenlernen Jesu dient dem Verstehenlernen des Kerygma als*

⁸ Vgl. meinen Aufsatz »Israel und das Judentum als Lehrinhalt im Religionsunterricht«, in: EvErz (1970), Heft 10, 406ff; Judentum im christlichen Religionsunterricht. Schriften der Ev. Akademie in Hessen und Nassau, 1972, Heft 93.

⁹ Zitiert von P. Lapide, Wünsche an christliche Religionsbücher, in: Judentum im christlichen Religionsunterricht, 116f.

dem Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens. Der Versuch ist darum nur unter der Voraussetzung sinnvoll, daß der historische Jesus zum Grund und Gegenstand des christlichen Glaubens und also ins Kerygma gehört; daß er nicht nur geschichtlicher Anlaß für das Kerygma ist, der es vor dem Mißverständnis eines bloßen Mythos bewahren soll, sondern daß das Kerygma an ihm begründeten Anhalt findet. M. a. W.: Dieser Versuch ist nur sinnvoll, wenn es nicht nur um eine Diskontinuität zwischen historischem Jesus und kerygmatischem Christus geht, sondern auch um eine Kontinuität. Ohne diese Voraussetzung wäre der vorgeschlagene Versuch wenig sinnvoll. Es ginge dann nur um die Beschäftigung mit einer interessanten Persönlichkeit der Vergangenheit und dafür wäre die Grundschule gewiß nicht der rechte Ort.

Die Voraussetzung von Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Kerygma vom auferweckten Gekreuzigten ist hier nicht zu diskutieren. Vermerkt sei nur, daß auch von der dialektischen Theologie herkommende Theologen seit der neueren Diskussion um den historischen Jesus die Relevanz auch der Kontinuität betonen. So z.B. geht es E. Jüngel¹⁰ um die Wahrung der »geschichtliche(n) Identität und historische(n) Differenz zwischen dem irdischen Jesus und dem auferstandenen Herrn. Denn indem Jesus als der zuvor Gekommene neu kommt, erweist er sich als mit dem historischen Jesus identisch«.

W. Kreck: »Von Christus als dem Wort Gottes kann man nicht reden, ohne von Jesus von Nazareth zu sprechen.«¹¹ »Die Identität des Menschen Jesus, des Gekreuzigten, mit dem Auferstandenen und Erhöhten, dh. aber die Legitimation dieses Jesus als der Offenbarung Gottes, ist entscheidend für das Christusbekenntnis.«¹²

Freilich warnt Kreck angesichts moderner Theologie, die »die Gottessohnschaft Jesu lediglich als Prädikat seines Menschseins verstehen« möchte¹³, davor, die Diskontinuität durch die Kontinuität zu überspielen, als ob es im christlichen Glauben nur um das rechte Verstehen des historischen Jesus ginge. Er betont: »Die Einzigartigkeit Jesu lässt sich nicht darauf beschränken, daß er Urbild des Glaubens oder Erwecker unseres Glaubens ist, daß in ihm das Menschsein in reinster Gestalt ans Licht tritt.«¹⁴ Aus den Zitaten geht jedoch klar hervor, daß für Kreck die Gottessohnschaft Jesu *auch* Prädikat seines Menschseins ist (sie ist es nicht »lediglich«!), und daß die Einzigartigkeit Jesu *auch* sein Sein als »Urbild« oder »Erwecker unseres Glaubens« einschließt (sie darf nicht darauf »beschränkt« werden!).

¹⁰ E. Jüngel, aaO. 98.

¹¹ W. Kreck, Grundfragen der Dogmatik, 1970, 71.

¹² AaO. 72.

¹³ AaO. 75.

¹⁴ Ebd.

Zu Frage (2): *Ist es überhaupt möglich, den Schülern einen kerygmatisch völlig »gereinigten« Jesus vorzuführen?*

Da wir nur kerygmatische Texte zu Jesus besitzen, ist ein historisch exaktes Bild von ihm nicht möglich, es ist für den hier zur Diskussion stehenden Bereich auch *gar nicht nötig*. Es genügt für die Kinder zunächst die zuverlässige Aussage, daß dieser Mensch gelebt hat, daß man weiß, wo und wann er gelebt hat und wie er zu Tode gekommen ist, daß man seine Eltern und Geschwister namentlich kennt, dazu viele Leute, mit denen er zu tun gehabt hat: den Täufer Johannes, seine Jünger und Jüngerinnen, einige Gesprächspartner und Gegner. Vor allem, daß man erkennen und verstehen kann, worum es ihm gegangen ist, wofür er sein Leben aufs Spiel gesetzt hat. Für einzelne Taten und Worte Jesu genügt die Dimension des historisch Wahrscheinlichen oder auch nur Möglichen. All das genügt, um dem Realitätsverständnis der Kinder entsprechend ihnen Jesus als einen wahrhaftigen und wirklichen Menschen ohne jeden Abstrich und Zustrich vor Augen zu führen; es genügt, um das Mißtrauen, Jesus sei nur ein »Phantasma«¹⁵, gar nicht erst aufkommen zu lassen.

Allerdings kann auch bei stärkster Konzentration auf den historischen Jesus der kerygmatische Christus nicht ganz aus dem Unterricht der Grundschule ausgeblendet werden, ja, die Frage nach ihm ist von Anfang an virulent, denn den Kindern begegnet in ihrer christlichen bzw. nachchristlichen Umwelt das Bild des »erhöhten Christus und Gottessohns« weit eher als das des bloßen Menschen Jesus. Man denke nur an die großen christlichen Feste Weihnachten und Ostern, an denen den Kindern christliche Frömmigkeit und christliches Brauchtum begegnet. Die lukanische Weihnachtsgeschichte z.B. darf der Religionsunterricht in der Grundschule nicht umgehen. Auch werden verscheidentlich von Kindern Fragen nach Wundergeschichten, die sie aus dem Kindergottesdienst, von Eltern, Großeltern oder sonstwoher kennen, eingebracht werden. Für die Lehrer wird es darum gehen, die Frage nach der Andersartigkeit dieser Geschichten nicht nur wachzuhalten, sondern zu fördern. Sie werden klar herausstellen müssen: wir hier in der Schule wollen zuerst einmal herausbekommen, wer Jesus wirklich war, was er gewollt und was er getan hat. Die Verfasser neutestamentlicher Texte wollen etwas ganz anderes. Sie wollen ihren Glauben an Jesus Christus bezeugen, dh. sie wollen zeigen, daß Gott mit diesem Jesus war, daß Gott ihn uns geschickt hat, daß Gott ihm Recht gegeben hat in dem, was Jesus von ihm gesagt und in seinem Namen getan hat. Das erzählen sie in der Sprache und mit den Vorstellungen ihrer

¹⁵ Mk 6,49; vgl. dazu das Bild von S. Baumann-Senn in: »Freut euch ihr lieben Christen« zu Mt. 8,23–27.

damaligen Zeit. Wie die ersten Christen darauf gekommen sind, Jesus Gottes Sohn und Christus zu nennen, von ihm Wundergeschichten zu erzählen und schon seine Geburt trotz menschlicher Armut in göttlichem Glanz zu sehen, das werdet ihr noch lernen. Ihr werdet es leichter verstehen, wenn ihr begriffen habt, was Jesus selbst gewollt, gesagt, getan und erwartet hat.

Zu Frage (3): Wie kommt man didaktisch vom historischen Jesus zum kerygmatischen Christus?

Damit ist der didaktische Weg vom historischen Jesus zum kerygmatischen Christus bereits gewiesen. Er wird in der Grundschule die Kinder dahin führen, den christologischen Titel »Sohn Gottes«¹⁶ zunächst als Prädikat seines Menschseins zu verstehen, dh. als Antwort des christlichen Glaubens auf das Verhalten des historischen Jesus. In Oberstufenklassen wird dann die Geschichte dieses Titels verfolgt werden müssen, um den Schülern den Blick für den Sinn des christlichen Glaubens an den dreieinigen Gott zu öffnen. Es geht also um eine »Christologie von unten«, die von den Kindern nachvollziehbar ist, die sie am Ende des vierten Schuljahrs als zum christlichen Glauben gehörend verstehen, so daß sie auf das noch ausstehende Ganze gespannt bleiben.

Folgender Weg durch die ersten vier Schuljahre erscheint sinnvoll:

(Erstes und)¹⁷ zweites Schuljahr: Im Zusammenhang mit der Frage nach Gott und dem Reden von Gott wird Jesus eingeführt als der, von dem die Christen von Gott zu reden und zu Gott zu reden gelernt haben. Es geht um das Evangelium Jesu: Er wirbt um Vertrauen in die Liebe Gottes; er bietet Geborgenheit an mitten in der Ungeschütztheit der Welt.

Als Lesetext sind möglichst einfache Sätze zu formulieren, z.B.:

Jesus sagt: Gott hat uns lieb wie ein guter Vater seine Kinder.
Darum können wir Gott »Vater« nennen.

Wir können Gott alles sagen:
worüber wir traurig sind
und worüber wir uns freuen.

Er weiß, was wir brauchen,
noch bevor wir ihn bitten.
Er kennt und versteht uns.

¹⁶ In der Regel die erste, oft die einzige Antwort, die man auf die Frage nach Jesus von Erwachsenen wie von Kindern erhält, lautet: »Er ist Gottes Sohn.« Es wäre unverantwortlich, sich in der Grundschule um eine wenigstens vorläufige Erschließung dieser Aussage drücken zu wollen.

¹⁷ Im ersten Schuljahr sollte sich das Lernen der Kinder auf Spielen, Lesen, Schreiben und »Mathematik« beschränken.

Bei Gott sind wir geborgen,
wenn es uns gut geht,
wenn wir krank sind,
wenn wir allein sind,
sogar wenn wir sterben.

Gott kann aus dem Tode neues Leben schaffen.

Christen glauben an den Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat.

Diese Formulierungen ermöglichen es, ein magisches Verständnis vom helfenden Gott zu verhindern und auch die für Kinder heutzutage sehr früh virulente Theodizeefrage einzuholen, dh. sie ernst zu nehmen und in Frage zu stellen. Das geschieht durch den Hinweis auf den Glauben Jesu an den Gott, dem wir auch im Sterben nicht verlorengehen können. Nach dem christlichen Kerygma hat Gott durch die Auferweckung Jesu die Berechtigung dieses Glaubens bestätigt. An dieser Stelle ist besonders deutlich, daß die Konzentration auf den historischen Jesus im Anfangsunterricht keine völlige Ausblendung des Kerygma sein kann.

Zum Evangelium Jesu gehört die Forderung:

Jesus sagt: Gott braucht uns.
Gott braucht uns für andere Menschen.
Wenn wir anderen helfen,
wenn wir gut zu ihnen sind,
können sie merken: Gott hat uns lieb.

Jesus hat vielen Menschen gezeigt, daß Gott sie lieb hat:
Kranke hat er geheilt,
Hungrigen hat er zu essen gegeben,
Traurige hat er getröstet,
Einsame hat er besucht.

Da glaubten viele von ihnen: Gott hat uns lieb.

Mit diesen Formulierungen ist eine Voraussetzung gegeben, im dritten und vierten Schuljahr ein erstes Verstehbarmachen des christologischen Titels »Gottes Sohn« zu versuchen. Man wird mit dem israelisch-jüdischen Verständnis einsetzen, wie es im Neuen Testament auch im Munde Jesu begegnet.

Mt 5,9: Glücklich sind die, die Frieden machen,
denn man wird sie Söhne Gottes nennen!
Lk 6,35: Liebt eure Feinde!
Seid freundlich zu ihnen!

Leiht auch dem etwas,
der es euch sicher nicht wiedergibt!
Ihr bekommt großen Lohn:
Söhne des Höchsten werdet ihr sein!

Vorbereitet wird das Verstehen dieser Worte durch einen Einblick in die Königsintronisation im alten Israel. Vor allem Ps 2,7 »Du bist mein Sohn — heute habe ich dich dazu eingesetzt!«¹⁸ und Ps 110,1: »Setze dich zu meiner Rechten, und ich will dir alle Feinde unterwerfen!« werden hier, in Erzählung umgesetzt, eine Rolle spielen: Gottes Sohn wird der König nicht durch Zeugung, sondern durch Adoption. Der König wird Gottes Sohn genannt, weil Israel hofft: er wird Gott gehorsam sein wie ein Sohn seinem Vater. Er wird Gottes Willen tun. Gottes Wille ist Friede und Gerechtigkeit.

So lernen die Kinder Gott kennen als den, der Frieden und Gerechtigkeit in der Welt will, und der dem Menschen den Auftrag gegeben hat, dafür zu sorgen. Gottes Söhne nehmen diesen Auftrag wahr. Bei Jesus ist die Beschränkung dieses Titels auf den König aufgehoben: jeder, der Frieden stiftet, kann Gottes Sohn genannt werden.

An bestimmten Beispielen, insbesondere an dem Verhalten Jesu gegenüber den Outsidern der damaligen Gesellschaft, erkennen die Schüler, wie Jesus ganz und gar dem Willen Gottes verschrieben ist, und sie erfahren, daß für Jesus in dem, was er sagt und tut, Gottes Reich beginnt. So schwer dieser Begriff für Schüler des 3. und 4. Schuljahrs zu erschließen ist, er gehört so zentral in Jesu Verkündigung, daß er unmöglich ausgespart werden kann¹⁹. Jüngel hat recht: »Darin liegt das Besondere der Existenz des irdischen Jesus, daß sein Leben ein Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft war.«²⁰

In Übereinstimmung und Unterschied zum rabbinischen und apokalyptischen Reich-Gottes-Verständnis wird man Jesu Position den Schülern einsichtig zu machen versuchen. Dabei wird man — die Vereinfachung hat ihr didaktisches Recht — Botschaft und Erwartung des Täufers als Kontrast zu Jesu Engagement als rein »jenseitig — apokalyptisch« stilisieren dürfen: Gott vernichtet diese Welt, um sein Reich als eine ganz neue Welt gewissermaßen von oben her zu schaffen. Wenn auch Jesus am Kommen des Gottesreiches als einer alleinigen Tat Gottes, die die ganze Welt verändern wird, festhält, so geschieht doch der Anbruch der Gottesherrschaft schon jetzt, in dem, was er sagt

¹⁸ Die Übersetzung bringt das israelitische Verständnis der Formel. Vgl. H. J. Kraus, Psalmen, 1. Teilband, 1961², 18f.

¹⁹ Hier muß ich meinen ersten Versuch eines Jesus-Lehrganges in der Grundschule korrigieren; in: H. Grosch (Hg), Religion in der Grundschule, 1971, 79.

²⁰ E. Jüngel, aaO. 85.

und tut. Um diesen Unterschied zum Täufer geht es: die Nähe des Gottesreiches »dingt« (Jüngel) ihn zum Beginn. Und nicht nur ihn, sondern auch die, die »Ohren haben zu hören« und sich von ihm überzeugen lassen. Jesus will nicht allein ans Werk gehen, er sucht und ruft nach Mitarbeitern²¹. Jesu Ruf in seine Nachfolge zur Mitarbeit an Gottes Reich ist »vor-österlich« und also noch nicht Kerygma. Es geht um die Mitarbeit an diesem Reich als dem *Wohl* und *Glück* der Menschen; das *Heil* der Menschen ist vom Menschen nicht machbar und erreichbar, es ist nur empfangbar und erwartbar. Es geht nicht von ihm aus, es kommt auf ihn zu.

Manche Schwierigkeiten und Mißverständnisse im Streit zwischen sogenannter »politischer Theologie« und sogenannter »Wort-Gottes-Theologie«²² ließen sich m.E. ausräumen, wenn man erkennt, daß in Jesu Reich-Gottes-Botschaft Wohl und Heil nicht getrennt sind, daß man das Reich Gottes (qua Heil) nur erwarten kann, indem man sich für das Reich Gottes (qua Wohl) engagiert. Dabei darf das tätige Engagement für das Wohl nicht als »Gesetz« verstanden werden, nicht als Bedingung für das Heil, sondern als das faktische Verhalten dessen, der der Heilsbotschaft glaubt. Wer darauf vertraut, daß Gottes Reich (qua Heil) kommt, der initiiert Gottes Reich (qua Wohl) wie Jesus. Dazu muß er bereit sein, Verfolgung und Leiden auf sich zu nehmen, denn die Herrschaft der Welt wehrt sich gegen das Wohl der Welt. Das Kreuz ist *Möglichkeit* für jeden, der Jesus nachfolgt in seinem Einsatz für *Glück und Wohl* der Menschen. In diesem Sinne war es auch für Jesus eine Möglichkeit, ganz gleich, ob er sie hat kommen sehen oder nicht. Die *Notwendigkeit* seines Kreuzes sagt erst das Kerygma an: Jesu Kreuz war notwendig für das *Heil* der Welt. Indem dieses Kreuz die Not der Welt endgültig zum Heil wendet, ist das Kreuz Jesu das einzig notwendige. Außer diesem Kreuz gibt es kein notwendiges Leiden oder Sterben für das Heil der Welt; allerdings bleibt die Möglichkeit, für das Wohl der Welt zu leiden und zu sterben.

²¹ Vgl. W. Hartmann, Biblische Konkretionen, Kontexte Bd. 6, 1970, 74: »abgekürzt und vereinfacht«: »Jesus nimmt die Stelle des ersten Bürgers des Reiches Gottes ein. Nicht, daß er diese Stelle beansprucht, sondern er nimmt sie faktisch ein, indem er den Anbruch des Reiches verkündigt und sein Leben in der Wirklichkeit des Reiches lebt. Jesus ist zeitlich der Erste, der in der Wirklichkeit des anbrechenden Gottesreiches lebt. Aber er ist nicht der einzige. Eben darin kommt der politische Sinn des Gottesreiches in rudimentärster Form zutage, daß Jesus nicht allein bleiben kann, will und darf. Die Evangelien erzählen von der Jüngerberufung.«

²² Vgl. zB. EvKomm 4 (1971), Heft 1: D. Sölle, Hoffnung verändert die Welt. Kritische Auseinandersetzung mit der Theologie Rudolf Bultmanns, 15ff und W. Schmithals, Gesellschaftliches Engagement der Christen — aber wie? Die »Theologie des Wortes Gottes« und die »politische Theologie«, 21ff.

Für die Kinder im dritten und vierten Schuljahr ist die Auslegung dessen, was Jesus als Gottes Reich angesagt und angefangen hat, auf das Wohl der Menschen zu konzentrieren. Sein Ruf zur Mitarbeit mit der Möglichkeit des Kreuzes (dh. jedweder eigener Nachteile) ist in den Vordergrund zu stellen. Der Einwand, auf diese Weise den Kindern nur Gesetz zu bieten, wird entkräftet, wenn es gelingt, das Wohl der Welt als lohnende Sache, ja schon die Mitarbeit als lohnend deutlich zu machen.

Freilich: die Gefahr, in die sich der begibt, der sich auf diese Sache Jesu einläßt, demonstriert das Geschick Jesu in Jerusalem. Unter diesem Aspekt ist die Passionsgeschichte nun zu bringen, allerdings mit deutlicher Kennzeichnung der Tatsache, daß wir über den Ablauf der Ereignisse so gut wie nichts wissen. Das wird für die Kinder klar, wenn wir die Geschehnisse im Hörensagen von Anhängern und Gegnern Jesu zur Sprache kommen lassen. Eindeutig bleibt nur, daß Jesus seine Botschaft vom Reich Gottes nach Jerusalem und in den Tempel bringt, und daß eben dies seine Hinrichtung zur Folge hat.

Daran schließt sich die Osterbotschaft »Jesus lebt«, kenntlich gemacht als das ganz Neue, das den christlichen Glauben begründet. Je sachlicher und nüchtern wir bei diesem unerklärlichen und nicht beweisbaren Ur-sprung bleiben, um so eher erkennen die Kinder, daß es sich hier um eine für sie selbst wie für Erwachsene ernsthaft Sache handelt, die man nicht leichtfertig abtun oder unreflektiert hinnehmen kann. Der Hinweis auf die biblischen Ostergeschichten als Versuche, das Unerklärbare in den Vorstellungen der damaligen Zeit zu erzählen, wird nicht fehlen dürfen.

Aber nicht diese Geschichten, sondern alte Bekenntnisse zu Jesus als dem durch die Auferweckung Erhöhten und zu Gottes Sohn Eingesetzten, stehen im Mittelpunkt des Unterrichts, besonders Röm 1,3f in seiner vorpaulinischen Form²³ »Jesus, der aus der Nachkommenschaft Davids stammt, ist eingesetzt zum Sohne Gottes durch die Auferstehung von den Toten«. Eine Verbindung zu Mt 5,9 »Glücklich sind die, die Frieden machen, denn man wird sie Söhne Gottes nennen« wird gesucht unter Zuhilfenahme von Phil 2,8 »Jesus war gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz. Darum hat Gott ihn erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist«. *Jesus als Gottes Sohn wird für die Schüler verstehbar als Prädikat seines Menschseins im Urteil des Osterglaubens.*

Wird dieses Ziel erreicht, läßt sich genau hier in späteren Jahren anknüpfen: Das Osterkerygma begnügte sich nicht damit, die Gottes-

²³ Vgl. K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1967, 106.

sohnschaft Jesu lediglich als Prädikat seines Menschseins gelten zu lassen, die Gottessohnschaft wurde ihm bedeutsam für das Verstehen des Geschickes von Kreuzestod und Auferweckung als universaler Heilsverwirklichung. Die Erkenntnis, daß sich Gott selbst für das Heil der Menschen hergegeben hat, daß nur er allein durch sich selbst das Heil den Menschen schaffen kann, daß er das getan hat, indem er sich mit dem Gekreuzigten identifiziert hat, legitimiert die Weiterinterpretation des Titels »Gottes Sohn« und stellt zugleich den Maßstab zur Kritik an mythologischen Entartungen.

Im Rückblick kommen den Schülern Kontinuität und Diskontinuität zwischen Jesus und Kerygma vor Augen. Kontinuität: Jesus und das Kerygma sagen Gott an als den, der das Wohl der Menschen will und das Heil der Menschen schafft. Diskontinuität: Jesus *erwartet* das Heil als nahe. Das Kerygma sagt das Heil als im Geschick von Kreuzigung und Auferweckung Jesu *geschehen* an. In Jesus Christus ist das Heil vollbracht. Der Mensch ist erlöst von der Belastung, die Welt erlösen zu müssen, er ist frei, sie zu heilen, dh. sie zu ihrem Wohl zu verändern.

So hält das Kerygma den Ruf Jesu zur Mitarbeit am Reiche Gottes (qua Wohl) durch mit dem Unterschied, daß das Bauen des Reiches jetzt in der Bezeugung des in Jesus Christus vollbrachten Heils geschieht, während es zuvor allein in der Erwartung des Heils geschah. Das Moment der Erwartung ist allerdings nicht überholt, insofern das Zeugnis auf seine Bestätigung durch die universale Offenbarung des vollbrachten Heils angewiesen bleibt. Von Gottes Reich ist demnach in den Dimensionen von Gegenwart und Zukunft zu sprechen:

Als Heil ist Gottes Reich als das in Jesus Christus vollbrachte im Glauben gegenwärtig; in der Erwartung seiner Offenbarung, die jeden Widerspruch und Zweifel ausschließt, ist es zukünftig. Als Wohl ist Gottes Reich zukünftig, insofern die Nachfolger Jesu noch längst nicht am Ziel sind; gegenwärtig ist es, sofern sie rücksichtslos wie Jesus ans Werk gehen.

Schlußbemerkung: Der didaktische Ansatz beim historischen Jesus will und kann nicht als Voraussetzung für die Ermöglichung des Glaubens an Jesus Christus verstanden werden, da — theologisch gesprochen — Gott selbst allein diese Voraussetzung ist, sondern er will das Verstehen des christlichen Glaubens vorbereiten, das der Ansatz beim kerygmatischen Christus für die meisten Schüler gerade verhindert hat.

HANS-JOACHIM KRAUS

AKTUALITÄT DES ›URCHRISTLICHEN KOMMUNISMUS‹?

Sozialistische Fragestellungen und Bewegungen haben in unseren Tagen das Phänomen des »urchristlichen Kommunismus«, das man aus den »Summarien«¹ der Apostelgeschichte rekonstruieren zu können meinte, erneut in den Vordergrund der Diskussion treten lassen. Die vorliegende Studie unternimmt den Versuch, die charakteristischen Trends der Auslegung und Erklärung von Apg 2,44f und 4,32ff (5,1ff) aus der Geschichte der Exegese und der systematisch-theologischen Besinnung herauszustellen und zu diskutieren. Insbesondere soll erarbeitet werden, ob und wie die *Aktualität* der Textaussagen gesehen und verstanden wurde. Und selbstverständlich wird die Frage beantwortet werden müssen, ob es zutreffend und sachgemäß ist, in der Interpretation von Apg 2,44f und 4,32ff von einem »urchristlichen Kommunismus« zu sprechen.

I.

Dies sind die Sätze, nach deren Verständnis und Aktualität gefragt wird: »Alle aber, die gläubig geworden waren, hielten sich beisammen und hatten alles gemeinsam (ἅπαντα κοινά), und sie verkauften ihre Güter und Habe und verteilten es unter alle, je nach dem Bedürfnis eines jeden« (Apg 2,44f); »Die Menge der gläubig gewordenen aber war ein Herz und eine Seele, und keiner nannte ein Stück von seiner Habe sein Eigen, sondern sie hatten alles gemein . . . Es gab auch keinen Bedürftigen mehr unter ihnen; die Besitzer von Grundstücken oder Häusern waren, verkauften es, brachten den Erlös des Verkauften und legten ihn den Aposteln zu Füßen; dann wurde es verteilt an jedenmann je nach Bedürfnis« (Apg 4,32ff).

Begeisterter Prediger dieser Texte war *Johannes Chrysostomus*². Von der urchristlichen Gemeinde zeichnete er ein ideales Bild und stellte seinen Zuhörern vor die Augen: »Die Gnade war unter ihnen, weil keiner Mangel litt, das heißt, weil sie so eifrig gaben, daß keiner arm

¹ Als »Summarien« oder »Sammelberichte« werden in der neutestamentlichen Wissenschaft die Abschnitte Apg 2,42–47 und 4,32–37 bezeichnet.

² In Apg Ap. hom. 11,3: Migne IX, 96ff.

blieb. Denn nicht gaben sie einen Teil und behielten einen anderen für sich . . . Sie hoben die Ungleichheit auf und lebten in großem Überfluß.« Als besonders bedeutsam wird vom Prediger die Tatsache erwähnt, daß alles Vermögen verkauft und das Geld den Aposteln zu Füßen gelegt wurde (Apg 4,35). »Was man brauchte, wurde dann aus dem Vorrat der Gemeinschaft, nicht aus dem Privateigentum einzelner genommen. Dadurch wurde erreicht, daß die Geber sich nicht eitel überhoben.« Chrysostomus bezieht das urchristliche Geschehen dann unmittelbar auf die Gegenwart. Er tut dies nicht in gesetzlicher Weise, vielmehr malt er mit lockenden Farben die Konsequenzen für das Gemeinwohl der Kirche aus. Die Gemeinde stelle sich einmal vor, was geschähe, wenn man jetzt wie die erste Gemeinde handeln würde! »Wenn alle Männer und alle Frauen all ihr Geld abgäben und all ihre Felder, Besitzungen und Häuser übertrügen, so schätze ich, daß wohl eine Million Pfund Gold aufgebracht würde, ja sogar zwei- bis dreimal so viel . . . Würde uns Gottes Gnade nicht tausendfachen Überfluß schenken? Würden wir nicht die Erde zu einem Himmel machen?« Im Überschwang der Begeisterung fragt der Prediger: »Wer würde dann noch Heide bleiben wollen? Niemand glaube ich. Alle würden wir an uns ziehen und uns gewogen machen.«³ Aber Begeisterung und Eifer werden plötzlich gedämpft, wenn es heißt: »Ich meine das nur rhetorisch; es braucht sich also niemand aufzuregen, weder der Reiche noch der Arme!« — Rhetorische Aktualisierung? Was könnte hier gemeint sein? Die vom rhetorischen Pathos getragene Predigt vermittelt ein besonderes Erlebnis: Einen Augenblick enthusiastischen Sich-hinein-Versetzens in die idealen Verhältnisse der ersten Gemeinde; einen Augenblick der Ausmalung und Vorstellung: Wie sähe eine solche Gütergemeinschaft unter uns aus? Doch letztlich ist alles nicht ernst gemeint. Die Transfigurationen der Rhetorik erbauen, begeistern, malen aus, locken mit dem Bild einer »himmlischen Gemeinschaft«, die die irdische Gesellschaft magnetisch anziehen könnte — und sie vergehen und verwehen wieder. Die Predigt des Chrysostomus ist nicht — wie K. Kautsky meinte⁴ — ein erster Beleg für das kommunistische Verständnis von Apg 2,42f, sondern sie ist eine bleibende Warnung vor dem rhetorischen Pathos, das die urchristlichen Ereignisse enthusiastisch aktualisieren möchte.

Die *reformatorische Erklärung* unserer Texte aus der Apostelgeschichte wird im Zusammenhang der Probleme und Nöte zu sehen sein, die im 16. Jh. hinsichtlich der Stiftungen, der Almosen, der Klostergüter, der Bettelei, aber auch der schwärmerischen Veränderungen der

³ Chrysostomus bezieht sich hier auf Apg 2,41.47.

⁴ K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, 1923¹⁸, 338ff.

Gesellschaftsordnung zu bewältigen waren. Aus den verschiedenartigen Verflechtungen sollen jetzt die entscheidenden Fäden herausgelöst werden. — Bei *Luther* verläuft eine interessante Linie von der »Ordnung eines gemeinen Kastens« (1523) über die »Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts« (1526) zu einer Predigt über Apg 2,42ff aus dem Jahr 1538. In der Schrift von 1523 handelt es sich um die Neuordnung des gesamten Almosenwesens unter Einschluß der Stiftungen und der Klostergüter. Als »dritte Weise« dieser Neuordnung empfiehlt Luther: »das man alles andre lasse zum gemeynen gutt eyns gemeynen kastens gelangen, daraus man nach Christlicher liebe gebe und leyhe allen, die ym lande dürftig sind, es sey eddel odder burger, damit man auch der stiftter testament und willen erfülle . . .«⁵ Wie aus der Predigt des Jahres 1538 hervorgeht, assoziiert Luther das kirchliche Institut des »gemeinen Kastens« mit dem in Apg 2,44 berichteten Vorgang. Denn zu diesem Vers wird erklärt: »Qui divites, dederunt eis, semptlich die guler verkeufft und machtens zu gelt und gabens im gemeinen kasten . . .«⁶ Doch schon 1523 wird deutlich zum Ausdruck gebracht: »Nu ist keyn grosser gottis dienst denn Christlich liebe, die den dürftigen hilfft und dienet, wie Christus am iungsten tage selbs wirt bekennen und richten, Mt 25.«⁷ Zur Predigt aus dem Jahr 1538 wird noch deutlicher zu erklären sein, daß Luther aus Apg 2,44ff keine Forderung, kein Leitbild neuer Gemeinschaftsordnung, kein Gesetz folgert, sondern allein vom »Gottesdienst der Liebe« spricht. Und immer wieder orientiert der Reformator sich an 2Kor 9.⁸ Von besonderer Bedeutung sind alsdann wenige Sätze aus dem Zusammenhang der bekannten Ausführungen über den Dienst derer, die mit Ernst Christen sein wollen; sie finden sich in der Schrift »Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts« (1526). Offensichtlich hat Luther das Bild der urchristlichen Hausgemeinschaften vor Augen, wenn er vom gottesdienstlichen Zusammenleben derer handelt, die mit Ernst Christen sein wollen und in den Häusern sich versammeln. Das Verlangen nach brüderlicher Gemeinschaft tritt in den frühen Schriften Luthers mehrfach hervor. Doch erst 1526 findet »die dritte weyse« gottesdienstlicher Gemeinschaft in den Häusern ihre konkrete Ausprägung. U. a. heißt es da: »Hie kund man auch eyn gemeyne almosen den Christen aufflegen, die man williglich gebe und aus teylet unter die armen nach dem exemplpel S. Pauli 2. Cor. 9.«⁹ Bemerkenswert ist es, daß Luther — obwohl er die Vorstellungen dieser Texte berührt — auf Apg 2,44f und 4,32ff nicht näher eingeht, sondern sogleich auf 2Kor 9 Bezug nimmt. Es entspricht dies dem erklärten Willen, kein Gesetz, kein Ideal aufzu-

⁵ WA 12,13.

⁶ WA 46,429.

⁷ WA 12,13.

⁸ Vgl. WA 12,11 und WA 19,75.

⁹ WA 19,75.

richten. Bekanntlich mußte Luther schon 1526 feststellen, daß er die Leute nicht habe, die »dritte weyse« durchzuführen. Gesetzliche Ausübungen seiner vorsichtigen Anregungen veranlaßten ihn schließlich, die in der Schrift »Deutsche Messe« geäußerten Gedanken zum Gottesdienst derer, die mit Ernst Christen sein wollen, überhaupt fallen zu lassen. Wie aber nimmt Luther de facto zu Apg 2,44f Stellung? Die deutlichste Äußerung findet sich in der erwähnten Predigt des Jahres 1538. Da wird von Anfang an deutlich hervorgehoben, daß alles Leben, Handeln und Verhalten der urchristlichen Gemeinde »opus spiritus sancti« sei, ja es wird nachdrücklich betont: »Non esset possibile, ut perduraret vel unum momentum aut diem baptismus, Euangelium et Christus, si non divina praesentia spiritus sanctus in terris ista omnia gubernaret.«¹⁰ Die Urgemeinde gelangt zu einer »communio bonorum«. Wie ist diese Tatsache zu verstehen? »Vide, quam pura corda fecit spiritus sanctus, quam mild sine omni avaritia, geben weg sua bona. Non solum trefflich glauben, sed etiam lieb und mildigkeit.«¹¹ Die »communio bonorum« ist also ausschließlich das »opus spiritus sancti«. Der Heilige Geist überwindet den Geiz, er schafft die reinen Herzen, die in Liebe und Milde handeln. Aber Luther weiß auch, daß die »communio bonorum« in der Urgemeinde »nicht lang gewheret« hat. Nur die historischen Ursachen benennt er: Die Römer kamen, die christliche Gemeinde in Jerusalem wurde zerstreut. »Da muste das opus auffhoren.«¹² War aber die »communio bonorum« ein »opus spiritus sancti«, so sieht Luther sich genötigt, eine Abgrenzung gegenüber jeder Schwärmerei zu vollziehen. In der Schrift »Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern« (1525) finden wir die Feststellung: »Auch macht das Euangelion nicht die güter gemeyn on alleyne wilche solchs williglich von yhn selbs thun wollen wie die Aposteln und Jünger Apg 4 thetten wilche nicht die frembden güter Pilatis und Herodis gemeyn zu seyn fodderten wie unser unsynnige bawren tobten sonder yhr eygen güter.«¹³ Diese Abgrenzung, die sich in ähnlicher Weise bei Calvin findet, wird im Kontext der Erklärungen des Genfer Reformators näher zu erläutern sein.

Ausführlich befaßt *Calvin* sich mit dem Bericht Apg 2,44f¹⁴. Wie Luther, so verweist auch er zuerst auf die brüderliche Liebe, in der die ersten Christen miteinander verbunden waren: »Diese Liebe bezeugten sie mit der Tat, indem die Reichen ihr Eigentum verkauften, um die Armen zu unterstützen. Diesen einzigartigen Beweis der Liebe berichtet Lukas, um uns die Pflicht einzuprägen, daß wir mit unserem Überfluß den

¹⁰ WA 46,428.

¹¹ WA 46,429.

¹² WA 46,429.

¹³ WA 18,359.

¹⁴ Zunächst sei hingewiesen auf den Kommentar zur Apostelgeschichte in: CR 76,59f.

Mangel der Brüder zu lindern haben.¹⁵ Calvin sieht demnach in Apg 2,44f ein »singulare exemplum caritatis« angezeigt. Dieses exemplum wird zum aktuellen Aufruf an alle Besitzenden, aus dem Überfluß den Armen zu geben. Damit wird das anstößige ἀπαντά κοινωνία nivelliert. Von einer wirklichen »communio bonorum« will Calvin nichts wissen. Warum nicht? »Verum, sana expositione indiget hic locus propter spiritus fanaticos, qui bonorum κοινωνίας fingunt, qua omnia politia evertatur . . .«¹⁶ Calvin folgt Luther in der Abwehr der Schwärmer (»fanatici«); aber er geht weiter. Da die Schwärmer es für eine Notwendigkeit hielten, allen Privatbesitz »auf einen Haufen zu werfen«, aus dem dann allen unterschiedslos das Nötige zufließen sollte, verwarf der Genfer Reformator die von Luther als »opus spiritus sancti« bezeichnete »communio bonorum« in der christlichen Gemeinde grundsätzlich. Er sah die »politia« gefährdet: den »ordo politicus«¹⁷. Calvin warnt die Gemeinde vor zwei Irrwegen: 1) Viele verschließen unter dem Vorwand der bestehenden Eigentumsordnung ihren Besitz bei sich, entziehen sich den Armen und halten sich schon für gerecht, wenn sie nur den anderen nicht berauben; 2) Andere fallen in den entgegengesetzten Irrtum und wollen alle Eigentums- und Besitzverhältnisse durcheinandermengen (»vellent omnia confusa«). Was aber sagt Lukas? »Nach seinem Bericht bestand ohne Zweifel eine getrennte Ordnung, da man bei der Verteilung eine Auswahl traf.«¹⁸ Infolgedessen deutet die Formulierung »die Gläubigen hielten alle Dinge gemein« nicht auf die Beseitigung des Privateigentums, sondern nur auf einen Modus der Austeilung: Sie teilten aus unter alle, nach dem jedermann not war (V. 45). Es wurden also — und das ist das eigentliche Ereignis — die Armen unterstützt. Noch einen anderen Gedanken führt Calvin ein: Er erinnert an das alte Sprichwort »zwischen Freunden ist alles gemein«. Wenn die Pythagoräer so redeten, dann wollten sie nicht einem jeden sein Haus und Weib nehmen. Ebenso wenig hebt die Gemeinsamkeit, die Lukas röhmt, den Privatbesitz auf¹⁹; sie ist vielmehr einer »Gemeinschaft zwischen Freunden« vergleichbar und tangiert die allgemeine »oeconomia« nicht. In der »Institutio« werden die Überlegungen präzisiert. Die communio der Christen ist »sanctorum communicatio«²⁰. In ihr gilt folgende Ordnung (»lex«): »... die Heiligen

¹⁵ CR 76,59.

¹⁶ AaO. 59.

¹⁷ Vgl. Inst. IV, 1,3 (OS V,5).

¹⁸ »... certe distinctum ordinem notat, quum dicit, in distributione habitum fuisse delectum«, in CR 76,59f.

¹⁹ »Ita communitas ista, quam Lucas commendat, non tollit oeconomiam«, in: CR 76,60.

²⁰ Inst. IV, 1,3 (OS V,5).

werden nach *der* Ordnung zur Gemeinschaft mit Christus versammelt, daß sie all die Wohltaten, die ihnen Gott gewährt, gegenseitig einander mitteilen. Dadurch wird die Verschiedenheit der Gnadengaben nicht aufgehoben; denn wir wissen ja, daß die Gaben des Heiligen Geistes vielartig ausgeteilt werden. Auch wird dadurch die bürgerliche Ordnung (*ordo politicus*) nicht umgestürzt, nach der jeder einzelne für sich allein sein besonderes Vermögen in Besitz haben darf; denn es ist ja zur Aufrechterhaltung des Friedens unter den Menschen erforderlich, daß jeder unter ihnen sein eigenes, besonderes Eigentumsrecht an seinem Besitz hat.²¹ Calvin parallelisiert die Gaben des Geistes und die materiellen Güter. In beiden handelt es sich um »*beneficia Dei*«, um *anvertraute gratiae*. Die Gaben des Geistes und die materiellen Güter dienen der »*sanctorum communicatio*«; sie dienen ihr aber nicht in einem uniformen, gleichmachenden Sinn, vielmehr ist die vielgestaltige Austeilung der Geistesgaben auch vorbildlich für das »*varie distribui*« der materiellen Güter in ihrer Mitteilung und Weitergabe. Diese pneumatologische Analogie korrespondiert mit dem »*ordo politicus*«, dh. sie hebt die allgemeine Gesellschaftsordnung nicht auf²².

Wir kommen zu einem bemerkenswerten Schluß: Luther spricht frei-mütig von der »*communio bonorum*« als einem »*opus spiritus sancti*« in der christlichen Gemeinde, wehrt aber strikt eine Übertragung des Evangeliums in die sozialpolitischen Verhältnisse ab. Calvin parallelisiert die Gaben des Geistes und die materiellen Güter in ihrem Charakter als *gratia*, in ihrer *diversitas* und in ihrem »*varie distribui*«, um mit dieser pneumatologischen Analogie dem »*ordo politicus*« zu entsprechen und eine »*communio bonorum*« prinzipiell abzuweisen. Luther und Calvin sind einig in der Abwehr der sozial-revolutionären Fäntiker und in der Aufrechterhaltung des *ordo politicus seu oeconomicus*. Doch in der Einschätzung der charismatischen Ökonomie der christlichen Gemeinde denkt Luther freier und weiter als der Genfer Reformator²³.

²¹ Inst. IV, 1,3 (Übersetzung nach O. Weber).

²² Zu den ökonomischen und sozialen Anschauungen Calvins vgl. A. Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin* (1961). Auf S. 353f befaßte Biéler sich ausführlich mit den dargelegten Gedanken Calvins, die er — etwas vereinfachend — unter das Thema stellt »Ni individualisme, ni communisme«. Zutreffend wird beachtet: »La propriété matérielle est l'exakte réplique de la vie spirituelle qui, par un côté, est strictement individuelle tout en étant essentiellement collective« (353f).

²³ Natürlich müßte noch einmal gefragt werden, ob die historische Begrenzung der »*communio bonorum*«, die in WA 46,429 zum Ausdruck kommt, nicht auch prinzipielle Konsequenzen hat. Doch läßt sich ein solcher Schluß weder aus der Predigt des Jahres 1538 noch aus den anderen zitierten Stellen ziehen.

II.

Die Nivellierung des anstößigen *ἀπαντά κοινά* durch Calvin hat in den konservativen Kreisen der Theologie Schule gemacht. Ein Beispiel ist die Erklärung des Textes Apg 2,44f durch Th. Zahn²⁴: »..., daß hier nicht von einer einmaligen und damit ein für allemal erledigten Einführung der Gütergemeinschaft die Rede ist, sondern von wiederholt vorkommenden und eine Zeitlang andauernden großherzigen Betätigungen opferfreudiger Nächstenliebe seitens der besitzenden Klasse, und anderseits nicht von einer einmaligen Abfindung der Unterstützungsbedürftigen durch ein Geldgeschenk, sondern von einer fortdauernden, je nach den Verhältnissen der einzelnen Person und je nach der augenblicklichen Notlage eingerichteten Armenpflege.« Der besondere Grad opferwilliger Armenpflege wird hervorgehoben. Damit ist das Problem der »communio bonorum« relativiert und erledigt.

In der *römisch-katholischen Theologie* hingegen begegnet nicht selten eine traditionelle Version: Die »communio bonorum« wird spezialisiert. Sie wird — den consilia evangelica entsprechend — zu einem Privileg besonderer Gruppen erhoben. In seiner »Christlichen Gesellschaftslehre« schreibt J. Höffner, Bischof von Münster: »Nach dem Sündenfall läßt sich die Gütergemeinschaft ohne verderbliche Folgen nur in den Familien und in den zönobitischen Gemeinschaften der Klöster, die ein ›Abbild der heiligen Gemeinde‹ von Jerusalem sind und deren Besitz ein heiliges ›Commune‹ darstellen (Basilius d. Gr.), verwirklichen.«²⁵ Eine scharfe Auseinandersetzung mit diesem mönchisch-gesetzlichen Ideal des Zusammenlebens ist von Luther und Calvin im Kontext der Erklärung zu Apg 2,44f geführt worden²⁶. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden.

Die vielfältigen Spielarten konservativer und gesetzlich-spezialer Erklärung und Aktualisierung des Textes Apg. 2,44f par. können hier nicht vorgeführt werden. Interessant und brisant werden die Interpretationen durch die Einführung des »Kommunismus«-Begriffs und seiner sozialistischen Implikationen. Wo immer in der neueren und neusten exegetischen und systematischen Literatur gegen den Begriff

²⁴ Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas I*, 1919, 140.

²⁵ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, 1968⁵, 173. — Erinnert wird an die Mönchsregel des hl. Benedikt: »Allen sei alles gemeinsam ..., und keiner nenne etwas sein eigen ... Man soll es halten, wie geschrieben steht: Einem jeden wurde zugeteilt nach Bedarf ... Wer weniger braucht, danke Gott, wem aber mehr vonnöten ist, der demütige sich wegen seiner Schwäche ... So bleiben alle Glieder im Frieden.«

²⁶ Luther führt in der erwähnten Predigt aus dem Jahr 1538 eine harte Auseinandersetzung mit dem Mönchtum: WA 46,430f. Calvin tadelte die impudentia der Mönche, »qui regulam apostolicam se tenere professi sunt ...«, in: CR 76,60f.

des »urchristlichen Kommunismus« polemisiert wird, da bezieht man sich in erster Linie auf die Werke von K. Kautsky, in denen der »proletarische Charakter« der ersten christlichen Gemeinden dargestellt und das Streben nach einer kommunistischen Organisation aufgezeigt wurde²⁷. Aber auch E. Troeltsch gerät ins Schußfeld. Zwar hatte er energisch geltend gemacht: »Für das Verständnis der gesamten Grundrichtung des Christentums in ihrem Verhältnis zu den sozialen Problemen ist entscheidend die Erkenntnis, daß die Predigt Jesu und die Bildung der neuen Religionsgemeinde *keine Schöpfung einer sozialen Bewegung ist*, das heißt, nicht aus irgend einem Klassenkampf hervorgegangen oder auf ihn zugeschnitten ist und überhaupt nirgends direkt an die sozialen Umwälzungen der anderen Gesellschaft anknüpft.«²⁸ Doch gleichwohl führte er den Begriff des »religiösen Liebeskommunismus« ein, behielt also in aller religiösen, auf »Liebe« gestimmten Erklärungstendenz das Wort »Kommunismus« bei²⁹.

Wo nun der Begriff des »urchristlichen Kommunismus« reflexionslos übernommen wurde, da bietet sich in der Deutung und Beurteilung des Berichtes Apg 2,42f zumeist folgendes Bild: Die urchristliche Gemeinde hat im »Überschwang der ersten Liebe« in einer Art urchristlicher Gütergemeinschaft (»habebant omnia communia«) den Kommunismus zu verwirklichen gesucht. Dieser Versuch aber ist völlig gescheitert; er führte, da er naiv angelegt war, zur völligen Verarmung der Urgemeinde. Wenige Kapitel später berichtet die Apostelgeschichte, daß die Fürsorgetätigkeit den Aposteln über den Kopf wuchs; sie mußten Almosenpfleger wählen lassen. Und noch lange hernach hat Paulus Hilfsgelder für die verarmte Urgemeinde gesammelt³⁰. »Hätten sie eine Besitz- und Arbeitsgemeinschaft gebildet und auf Grund davon eine Verbauchergemeinschaft (Konsumgemeinschaft), so hätte ihr Unternehmen Bestand haben können und vorbildlich wirken können.«³¹ Dieser Erklärung begegnen Bedenken und Zurückweisungen. Drei Typen der kritischen Stellungnahmen sollen hier bedacht werden.

²⁷ Noch einmal ist vor allem das Werk »Der Ursprung des Christentums« (1923¹⁸) von K. Kautsky zu erwähnen. Kautsky handelt ausführlich vom »proletarischen Charakter der Gemeinde« (338ff) und vom Streben nach einer kommunistischen Organisation (347). Er setzt sich dann mit denen auseinander, die »den kommunistischen Charakter des Urchristentums leugnen« (352ff).

²⁸ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1923⁹, 15f.

²⁹ Die religiöse Erklärungstendenz zeigt sich am deutlichsten in den beiden Sätzen: Das Aufkommen des Christentums ist nicht aus der Sozialgeschichte, wohl aber aus der Religionsgeschichte des Altertums zu verstehen (25); Reich Gottes ist »Inbegriff aller ethischen und religiösen Ideale« (33).

³⁰ G. Schenkel, Kirche—Sozialismus—Demokratie, 1946, 23f.

³¹ AaO. 24.

1. In seinem Kommentar zur Apostelgeschichte wehrt *A. Steinmann* die Vorstellung und Erklärung ab, es handle sich in Apg 2,44f um »eine Art Gütergemeinschaft, die der Vorläufer des sozialistischen Kommunismus wäre . . .«³². Die Gaben und Güter werden nach den bestehenden Bedürfnissen verteilt (V. 45). Vor allem wird zu beachten sein: Petrus mahnt in Apg 2,38 zur Buße und zur Taufe, nicht aber zur Aufgabe des Eigentums. Darum handelt es sich um »Erscheinungen enthusiastischer Bruderliebe« (besonders in Apg 4,32). Sie gehen zurück auf das Wort und Beispiel des Herrn³³. Die Verarmung der Urgemeinde aber wird allein auf die Stürme der Verfolgung, auf Teuerung und Hungersnot zurückzuführen sein (Apg 11,28ff)³⁴.

2. Daß von einem urchristlichen Kommunismus keine Rede sein kann, wird immer stärker vom »kommunistischen Prinzip« her verdeutlicht. Es fehlt der Gedanke gemeinsamer Güterbewirtschaftung, auch die juristische Fixierung einer verfassungsmäßigen Sozialisierung der Güter³⁵. So vor allem *H. Conzelmann*: »Bezeichnenderweise fehlt in der Apostelgeschichte ein notwendiges Merkmal jeder kommunistischen Gemeinschaft: Eine solche kann nur existieren, wenn nicht nur der Verbrauch kommunistisch geregelt ist, sondern vor allem die Produktion organisiert wird.«³⁶ Das Wissen um die Lebensweise der Essener³⁷ und die Forschungen zur Sekte von Qumran haben gezeigt, daß in jüdischen Gruppen ein auch die Produktion betreffendes »kommunistisches Zusammenleben« durchaus möglich war. In der Urgemeinde aber fehlte der wichtige, für den Kommunismus konstitutive Faktor.

3. Schroff weist *H.-D. Wendland* die Rede vom »urchristlichen Kommunismus« zurück: »Es war eine unglückselige und völlig verfehlte

³² A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte: Die Heilige Schrift des Neuen Testaments* IV, 1934⁴, 43.

³³ AaO. 44.

³⁴ Vgl. auch J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu* I, 59ff.

³⁵ A. Hauck, *ThW* III, 797.

³⁶ H. Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, 1969, 24.

³⁷ Zur Lebensweise der Essener berichtet Josephus: »Wunderbar ist bei ihnen, wie sie einander an allem teilnehmen lassen; man findet bei ihnen keinen, der an Besitz den anderen übertrifft. Es besteht nämlich die Vorschrift, daß die, welche in die Sekte eintreten, ihr Vermögen der Gesellschaft zu allgemeiner Verfügung stellen, so daß man allgemein weder die Erniedrigung der Armut noch die Auszeichnung des Reichtums findet; vielmehr, da die Besitztümer der einzelnen zusammengeworfen sind, so besitzen sie alle wie Brüder nur ein Vermögen. Die Verwalter des gemeinsamen Vermögens werden gewählt . . . den von anderswoher kommenden Sektenmitgliedern steht alles, was sie haben, zur Verfügung wie ihr eigener Besitz, und bei Leuten, die sie nie zuvor gesehen, kehren sie ein wie bei vertrautesten Freunden« (*Bell. Jud.* 2,8,3,4). — Angesichts dieser Schilderung wird festzustellen sein: 1) Es gab in der Urgemeinde keine Abgabepflicht des gesamten Vermögens als Einlaßbedingung; 2) Von einer Verwaltungsinstant ist keine Rede.

Interpretation, dieses Handeln als ›urchristlichen Kommunismus‹ zu bezeichnen; denn mit Kommunismus hat es nicht das geringste zu tun.«³⁸ Der Kommunismus ist ein umfassendes Gesellschaftssystem, das auf der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln beruht. Die Urgemeinde aber ist keine Bewegung zur Revolutionierung der gesellschaftlichen Eigentumsordnung. Auch ist nicht von einer allgemeinen Regelung der Besitzverhältnisse durch Gesetz die Rede. Das ἀπαύτα κοινά ist demnach keine Verfassung der Gemeinde, sondern eine »Illustration der Kraft der Liebe«³⁹. Auch die Bezeichnung »Liebeskommunismus« (E. Troeltsch) wird als abwegig zurückgewiesen, und zwar mit der Erklärung: »Handelt es sich um Liebe, so gerade nicht um Kommunismus, und umgekehrt ebenso! Das kommunistische Gesellschaftssystem aber wird nicht auf Liebe, sondern auf revolutionäre Macht gegründet.«⁴⁰ Und wiederum kann man die Liebe nicht zum Gesetz und zur Verfassung einer Gesellschaft machen.

Die vorgetragenen Argumente zur Abweisung des Begriffs des ›urchristlichen Kommunismus‹ sind stichhaltig. Tatsächlich kann von einem »umfassenden Gesellschaftssystem«, aber auch von Anfängen einer neuen Gesellschaftsordnung, in Apg 2,44f und 4,32ff keine Rede sein. Man sollte endgültig davon Abstand nehmen, einen »Ismus« in die Texte der Apostelgeschichte einzuführen. Die urchristliche communio hat andere Voraussetzungen, Zusammenhänge und Konsequenzen als der Kommunismus. Daran besteht kein Zweifel und dem wird später näher nachzugehen sein. Und doch trägt der Begriff »urchristlicher Kommunismus« in sich das Stimulanz der Frage und des Hinweises. Nicht in einem sakrosankten, klösterlichen, exterritorialen Bereich hat sich die in der Apostelgeschichte angezeigte radikale Veränderung im menschlichen Zusammenleben ereignet, sondern in der alltäglichen Welt der Gesellschaft, in der der Kommunismus auf ökonomischer Basis mit den ihm eigenen Voraussetzungen, Zusammenhängen und Konsequenzen im Effekt ähnliche Bestrebungen verfolgt. Dies ist eine zunächst noch recht allgemein gehaltene Feststellung, die näherer Erklärung bedarf.

III.

Die *historisch-kritische Exegese* des Neuen Testaments hat die Möglichkeit eines unmittelbaren Zugriffs und einer Aktualisierung der Texte Apg 2,44f und 4,32ff unerhört erschwert. Literarkritische und religionsgeschichtliche Forschungen haben eine starke Relativierung vorgenommen. Seither ist der Weg zu einer »absoluten Aussage«, die

³⁸ H.-D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments, 1970, 38.

³⁹ AaO. 38f.

⁴⁰ AaO. 39.

eventuell auch noch ideologisch okkupiert und ausgebeutet werden könnte, versperrt. Eine systematische Zusammenfassung der Ergebnisse ergibt das folgende Bild:

1. Die Aussagen über das ökonomische Zusammenleben der Urgemeinde in der Apostelgeschichte sind nicht einheitlich. In Apg 2,44f und 4,32 wird die Gütergemeinschaft als allgemeiner Verzicht auf Eigentum dargestellt. Die Einzelbeispiele des Ananias (5,1ff) und des Barnabas (4,36f) hingegen erwecken den Eindruck, als wäre der Verkauf eines Grundstückes etwas Besonderes, eine Ausnahme gewesen⁴¹.

2. Angesichts dieser Uneinheitlichkeit wird die Aussage über allgemeinen Verzicht auf Eigentum ($\alpha\piαντα κοινά$) als tendenziöse Idealisierung der lukanischen Geschichtsschreibung gewertet⁴². Lukas zeichnet ein Idealbild der ersten Gemeinde. Was in Apg 4,36 und 5,1ff als Ausnahme gilt, wird auf »alle« übertragen (vgl. πάντες in 2,34 und δόσοι in 4,34).

3. Die Formel $\alpha\piαντα κοινά$, die das völlige Gemeinschaftsleben in der Erstzeit der Urgemeinde schildert, ist hellenistisch, nicht biblisch. Die Pythagoräer schildern ihr Gemeinschaftsleben mit den Worten παντα κοινά⁴³. Darauf hatte schon Calvin aufmerksam gemacht. Wollte Lukas in einer idealisierenden Darstellung die Erfüllung des griechischen Gemeinschaftsideals in der christlichen Gemeinde proklamieren?⁴⁴

4. In den Kommentaren wird nach dem Motiv der allgemeinen oder exzeptionellen Bereitschaft der Entäußerung vom Besitz gefragt. Es wird aufmerksam gemacht auf die (so nur bei Lukas überlieferte) radikale Forderung Jesu auf völlige Besitzlosigkeit (Lk 12,33a; 14,33)⁴⁵. Dann aber stehen vor allem zwei Motive zur Diskussion: Das Armutideal der lukanischen Anawim-Frömmigkeit⁴⁶ und die Nähe der Parusie⁴⁷.

⁴¹ Vgl. G. Stählin, Die Apostelgeschichte, in: NTD 5, 1962, 78f; H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, 1969, 24.

⁴² A. Hauck, ThW III, 797; G. Stählin, aaO. 79; H. Conzelmann, aaO. 24.

⁴³ Zu den Texten, die über die Lebensweise der Pythagoräer Aufschluß geben vgl. O. Bauernfeind, Die Apostelgeschichte, 1939, 86ff.

⁴⁴ O. Bauernfeind deutet: »Wer dem so oft genannten Lösungswort $\alpha\piαντα κοινά$ und den Möglichkeiten für seine Verwirklichung nachsinnt, der soll nicht nur über Essener und Pythagoräer meditieren, er soll vielmehr vor allem auch an die erste Zeit der jerusalemischen Gemeinde denken; wenn irgendwo, dann ist das $\alpha\piαντα κοινά$ dort im besten Sinn gelebt worden« (aaO. 87f).

⁴⁵ U. a. G. Stählin, aaO. 79.

⁴⁶ O. Michel, Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde, 1941, 38f; O. Bauernfeind, aaO. 86.

⁴⁷ »Für die älteste Zeit darf mit höchstgespannter eschatologischer Erwartung und darum gerade in wirtschaftlichen Dingen mit einer Art ›Interims-‹Verfahren gerechnet werden« (O. Bauernfeind, aaO. 86). Unverkennbar sind die Kategorien, die A. Schweitzer zur Beurteilung der urchristlichen Ethik einführt hat.

Die festgestellten und angedeuteten Relativierungen und Relationen, in die die neutestamentliche Wissenschaft die zur Diskussion stehenden Texte hineinversetzt hat, gibt zu der Frage Anlaß, ob und wie die *Realität* und die *Aktualität* der Aussagen über das urchristliche Zusammenleben überhaupt noch zur Sprache kommen kann. Bevor im letzten Kapitel Beiträge der systematischen Besinnung referiert und diskutiert werden, soll zunächst noch die Exegese befragt werden, was sie zu diesen Gesichtspunkten vorzutragen vermag. Denn nicht alle Kommentare sehen ihr Werk als vollendet an, wenn die Relativierungen vollzogen und die Relationen aufgedeckt sind.

1. Mögen Idealisierungen und religionsgeschichtliche Beziehungen vorliegen, an der *Realität* des in die ökonomischen Bereiche tief hineinwirkenden neuen Zusammenlebens der Urgemeinde wird nicht zu zweifeln sein. Die wichtigste geschichtliche Wurzel der urchristlichen Gütergemeinschaft liegt in der Jüngergemeinde zu Jesu Lebzeiten⁴⁸. Die Erscheinungen enthusiastischer Bruderliebe gehen zurück auf das Wort und Beispiel des Herrn⁴⁹. Diese Grunderklärung findet man immer wieder. Doch wird hervorgehoben: »Was sich in der Urgemeinde als ‚Gütergemeinschaft‘ herausbildete, war jedenfalls mehr als eine allgemeine christliche Liebestätigkeit, es war eine Abwandlung jener Lebensgemeinschaft des Jüngerkreises für neue erweiterte Verhältnisse.«⁵⁰ Aber kann wirklich an der vom Verdacht der Idealisierung und vom Hinweis auf hellenistische und jüdische Gemeinschaftsideale belasteten »Gütergemeinschaft« festgehalten werden? Wie sah die Wirklichkeit aus? Kann mit E. Haenchen erklärt werden: »Jedesmal wenn in der Gemeinde Geld für die Armen nötig wird, verkauft einer der Besitzenden sein Grundstück oder seine Wertsachen, und der Erlös wird den Bedürftigen zugeteilt?«⁵¹ Eines ist gewiß: Apg 2,44f und 4,32ff wird man nicht nur im hellenistisch-jüdischen Kontext und unter Apostrophierung idealisierender Tendenzen lesen können, sondern man wird die Texte im Zusammenhang des Alten Testaments aufnehmen und verstehen müssen. Dies ist in einigen Kommentaren geschehen. So meint E. Haenchen, daß zwar in Apg 4,32 die Erfüllung des griechischen Gemeinschaftsideals angesprochen werde, daß aber in V. 34f die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung in den Vordergrund trete⁵². Deutlicher G. Stählin: Lukas zeichnet ein Idealbild der Urgemeinde, »zugleich aber sah er in dieser vollkommenen Gemeinschaft einen eschatologischen Zustand, in dem es nach Gottes Verheißung (5Mose 15,4) keinen Armen mehr gibt (4,34)«⁵³. Diese *eschatologische Realität*

⁴⁸ G. Stählin, aaO. 80.

⁴⁹ A. Steinmann, aaO. 44.

⁵⁰ G. Stählin, aaO. 81.

⁵¹ E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, 1957¹¹, 158.

⁵² Ders., aaO. 194f.

⁵³ G. Stählin, aaO. 79. — Vgl. auch H.-D. Wendland, Ethik des Neuen Testaments, 1970, 39.

und Erfüllung aber hat keine sozialrevolutionären Voraussetzungen und Motive, sie gründet in der Auferstehung Jesu Christi als dem Anfang der neuen Schöpfung, des neuen Lebens und Zusammenlebens⁵⁴. So kann es nun einmal nicht übersehen werden, daß im Kontext der Aussagen über die Gütergemeinschaft in Apg 4,32ff der Satz steht: »Und mit großer Kraft gaben die Apostel Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus, und es war große Gnade bei ihnen allen« (V. 33).

2. Historisch-kritische Kommentare sehen nicht ihre Aufgabe darin, Möglichkeiten der *Aktualisierung* des in biblischen Textaussagen Eröffneten zu erwägen. Wo sich spärliche Ansätze zu einer solchen Besinnung finden, da wahren sie Zurückhaltung und schreiten über allgemeine Formulierungen nicht hinaus. Nur ein einziges Beispiel sei genannt. G. Stählin schreibt in einem Kommentar über die Apostelgeschichte: »Obgleich der Versuch einer umfassenden Verwirklichung der brüderlichen Gemeinschaft unter den Christen der ersten Gemeinde nur von kurzer Dauer war, behält er doch für alle Zeiten der Kirche die Bedeutung eines Urbildes, wenn auch nicht die eines Vorbildes, das unter den ganz anderen Voraussetzungen der späteren Kirche nachgeahmt werden sollte.«⁵⁵ Dieses Deutungsbeispiel steht für viele andere Andeutungen ähnlicher Intention. Erste Fragen, die nicht unterdrückt werden sollen, stellen sich ein: Wie soll die Unterscheidung zwischen »Urbild« und »Vorbild« verstanden werden? Offensichtlich soll mit der Zurückstellung des Begriffs »Vorbild« die Möglichkeit eines gesetzlichen, enthusiastischen und die *differentia temporum* überspringenden Nachvollzuges unterbunden werden. Welche Funktion und Bedeutung aber käme dann dem »Urbild« zu? Diese Frage führt unmittelbar an die nun zu referierende und zu diskutierende systematische Besinnung heran.

IV.

Stellen wir an den Anfang zwei systematische Beiträge, die sich negativ bzw. kritisch zur Frage einer Aktualität des in Apg 2,44f und 4,32ff eröffneten urchristlichen Zusammenlebens äußern. In seinem Buch »Das christliche Ethos« geht W. Elert unter der Kapitelüberschrift »Das ökonomische Aufeinanderangewiesensein« auf das zur Diskussion stehende Problem ein⁵⁶. Er bezeichnet das Sachgefüge von Lebensbedarf, Arbeit und Besitz als »natürliche Ordnung«, die die christliche Kirche nicht abändern konnte und kann, ohne sie zu zerstören. Es folgt dann der folgende Passus, der sich auf Apg 4,32ff bezieht: »Das von der Jerusalemer Urgemeinde versuchte Besitzkollektiv ist bald wieder

⁵⁴ Ders., aaO. 81

⁵⁵ Ders., aaO. 81.

⁵⁶ W. Elert, Das christliche Ethos, (1961²), 173f.

aufgegeben worden, denn einige Jahre später ist die Mutter des Johannes Markus wieder im Besitz eines eigenen Hauses (12,12). Wahrscheinlich wurde es nur unternommen, weil man die Wiederkunft Christi sehr bald erwartete, und vielleicht wieder aufgelöst, als sie ausblieb, vielleicht auch wegen der Unkontrollierbarkeit menschlicher Absichten (5,1ff). Auf die Dauer konnte es nicht Bestand haben, weil es unproduktiv war, denn der dritte Faktor des ökonomischen Sachgefüges, die Arbeit, war, wenigstens nach dem Bericht, nicht einkalkuliert.⁵⁷ Es fällt zunächst auf, daß Elert das »urchristliche Besitzkollektiv« mit einer bestimmten, als Prämisse eingeführten Kategorie betrachtet und beurteilt: Mit der natürlichen Ordnung des ökonomischen Sachgefüges. Eine Erinnerung an den von den Reformatoren behaupteten »ordo politicus (oeconomicus)« ist hier am Platz, nur daß Elert — im Unterschied zu Luther — die eigentümlichen Voraussetzungen der urchristlichen »communio bonorum« nicht zu sehen vermag, sie vielmehr mit vagen Vermutungen hinsichtlich der Motivation umkreist. Dabei ist es bemerkenswert, daß Elert die exegetischen Forschungen völlig unberücksichtigt läßt und mit einem vielfachen »Vielleicht« sich ein eigenes Bild zu formen versucht. Das Zerbrechen der Anfänge des neuen Zusammenlebens ist ihm das eigentlich Bedeutsame, denn die natürliche Ordnung des ökonomischen Sachgefüges kann und darf weder suspendiert noch verletzt werden. — Anders angelegt, aber ebenfalls kritisch und negativ, ist die systematische Besinnung E. Brunners⁵⁸. Die Texte Apg 2,44f und 4,32ff werden im Rahmen der Ekklesiologie behandelt. Sie reden von jener urchristlichen Gütergemeinschaft, die der jedermann verständliche und »unmittelbar-glaubwürdigste Ausdruck der schenkenden Liebe« ist⁵⁹. Doch dann heißt es wörtlich: »Diese Art der schenkenden Bruderliebe war aber überschwenglich und darum unrealistisch. Sie war eine zu direkte Übersetzung von Agape. Sie hat das Eschaton vorweggenommen und die ›Gestalt dieser Welt‹ nicht beachtet. Sie hat darum zur Verarmung der jerusalemischen Gemeinde geführt und war fortan weder in Jerusalem noch in einer der anderen Gemeinden zu finden. Sie ist aber, was das Motiv betrifft, für die Ekklesia nicht nur charakteristisch, sondern vorbildlich. Das wäre gemeint — auch wenn es sich nicht durchführen läßt.«⁶⁰ Wie Elert, so

⁵⁷ AaO. 173f.

⁵⁸ E. Brunner, Dogmatik III, 1964^o, 50f.

⁵⁹ AaO. 50.

⁶⁰ In der Anmerkung 1 zum zitierten Passus heißt es: »Man kann den urchristlichen als naiven Liebeskommunismus bezeichnen, naiv in der Abwesenheit aller Systematik — wie die Geschichte von Ananias und Saphira zeigt —, naiv aber vor allem darin, daß er nur von der Seite des Konsums und nicht zugleich von der Produktion zur Auswirkung kam. Es ist darum klar, daß er nicht von langer Dauer sein konnte. Auch die Verarmung der jerusalemischen Gemeinde, die der Grund der paulinischen Kollekte war, dürfte wohl in dieser sozialökonomisch unmöglichen Lebensform ihren Grund gehabt haben« (50).

geht auch Brunner von der durch eine bestimmte sozialökonomische Lebensform geprägten »Gestalt dieser Welt« aus. Diese Lebensform ist realistisch. Was jedoch die Urgemeinde im ersten Enthusiasmus praktiziert hat, ist im höchsten Maße »unrealistisch«. Es ist bezeichnend, daß nun wieder ein kausaler Zusammenhang zwischen der allen ökonomischen Ordnungen spöttenden Verhaltensweise der Urgemeinde und der dann schnell über diese Gemeinde heraufkommenden Verarmung konstruiert wird und daß wieder die paulinische Kollekte als Argument zur Sprache kommt, obwohl die meisten Kommentare vor derartigen Erklärungen warnen⁶¹ und mit Recht auf die zeitgeschichtlichen Umstände aufmerksam machen⁶². Doch anders als Elert schätzt Brunner das Motiv; er bezeichnet es als nicht nur charakteristisch, sondern vorbildlich für die Ekklesia. Dieses vorbildliche Motiv ist die »schenkende Bruderliebe«. Aber wohlgemerkt: Diese schenkende Bruderliebe hat eine Schranke. Zur »communio bonorum« darf sie nicht ausarten. Sie würde die »sozialökonomische Lebensform« schwärmerisch und das Eschaton vorwegnehmend zerbrechen, wenn sie es täte. Wieder ist eine Erinnerung an die reformatorische Sozialethik am Platz. Man wird nicht bestreiten können, daß sich Brunner in den Spuren Calvins bewegt. Und immer bedrängender wird die Frage, ob nicht die Reformatoren mit ihrem harten Festhalten am wirklichkeitbestimmenden »ordo politicus (oeconomicus)« und mit ihrer – teilweise durchaus berechtigten – Furcht vor den Exzessen der Schwärmer ein sachgemäßes Verständnis von Apg 2,44f und 4,32ff verhindert haben, wobei noch einmal darauf hinzuweisen ist, daß Luthers Rede vom »opus spiritus sancti in ecclesia« die Gewißheit enthält, daß der Heilige Geist als creator handelt, während bei Calvin in der zur Diskussion stehenden Problematik das Moment der distributio spiritus sancti vom Ansatz her mit dem ordo politicus korrespondiert. M. a. W.: Für die Ekklesilogie (und nur für sie!) läßt sich von Luthers theologischen Aussagen her das Movens einer kreativ-charismatischen Erneuerung des ökonomischen Zusammenlebens durchaus gewinnen.

Wir fragen nach jener systematischen Besinnung, die in die zuletzt angedeutete Richtung zielt und der Frage nach der Aktualität der Texte Apg 2,44f und 4,32ff weit aufgeschlossen begegnet. Von den Beiträgen der systematischen Theologen D. Bonhoeffer, K. Barth und H. J. Iwand soll nunmehr die Rede sein.

⁶¹ U. a. erklärt O. Bauernfeind: »... es bleibt eine unsichere Kombination, wenn man diese Bedürftigkeit als Folge einer früheren Gemeinwirtschaft ansieht; irgendwelche direkte Zeugnisse dafür gibt es nicht« (aaO. 86).

⁶² Vgl. A. Steinmann, aaO. 44; J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu I, 59ff.

Zur Ekklesiologie *D. Bonhoeffers* liegen zahlreiche Untersuchungen vor⁶³. Hier kann es sich nur darum handeln, die im Zusammenhang unserer Problematik stehenden Erklärungen in einer systematischen Perspektive aufzureihen und zu erörtern. Gehen wir aus von dem Satz: »Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen.«⁶⁴ Von Gott her, zur Welt hin — das ist die Situation der Kirche. Gottes Wille aber ist sein Reich: die rein eschatologische Wirklichkeit, die von Gott aus gesehen jeden Augenblick in der Kirche präsent ist, für die Christen aber Gegenstand der Hoffnung bleibt; während die Kirche Objekt der aktuellen Gegenwart des Glaubens ist⁶⁵. So ist die Kirche das auf der Erde unter der Verfassung des neuen Bundes sich verwirklichende Reich Gottes⁶⁶. Gottes Wille ist die *nova creatura*, ist Jesus Christus. »Christus als Gemeinde existierend«⁶⁷ bedeutet: Die *nova creatura* wird manifest als *nova societas*. Die Intention der Schöpfung will im neuen Zusammenleben der Gemeinde zum Ziel kommen. Bonhoeffer bezeichnet die in dieser Weise verstandene Kirche als »Archetyp menschlicher Soziätät«: »Kirche ist Gemeinschaftsgestalt sui generis, Geistgemeinschaft, Liebesgemeinschaft. In ihr sind die soziologischen Grundtypen Gesellschaft, Gemeinschaft und Herrschaftsverband zusammengezogen und überwunden ... Die Beziehung der Personen untereinander ist geistgemeinschaftlich, nicht gesellschaftlich.«⁶⁸ Von dieser in der Studie »Sanctorum Communio« begründeten Konzeption lässt sich ein neues Verständnis der ökonomischen Ereignisse in der Urgemeinde gewinnen — ein Verständnis, das im Horizont der »Nachfolge« unmittelbare Aktualisierungen erfährt: »Alle christliche Gemeinschaft lebt zwischen Wort und Sakrament, sie entspringt und sie endet im Gottesdienst. Sie wartet auf das letzte Abendmahl mit dem Herrn im Reich Gottes. Eine Gemeinschaft, die solchen Ursprung und solches Ziel hat, ist völlige Gemeinschaft, der auch die Dinge und Güter des Lebens sich einordnen. In Freiheit, Freude und in der Kraft des Heiligen Geistes wird hier eine vollkommene Gemeinschaft hergestellt, in der ›keiner Mangel hatte‹ und man ›einem jeglichen gab, was ihm not war‹, in der auch keiner von seinen Gütern sagte, daß sie sein wären. In der Alltäglichkeit dieses Geschehens bekundet sich die volle evangelische Freiheit, die keines Zwanges bedarf. Sie waren ja ›ein

⁶³ Hier sei nur genannt: E. Lange, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: EvTh 27 (1967), Heft; R. Mayer, Christuswirklichkeit, 1969, 43ff; E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 1971. In den Büchern von R. Mayer und E. Feil weitere Literaturangaben.

⁶⁴ D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio, in: ThBü, Bd. 3, 1954, 93.

⁶⁵ AaO. 105.

⁶⁶ AaO. 162.

⁶⁷ AaO. 218.

⁶⁸ AaO. 203.

Herz und eine Seele«.⁶⁹ Es ist bedeutsam, wie hier die bis in den Bezirk der materiellen Güter hineinreichende vollkommene Gemeinschaft ganz und gar vom Wort und Sakrament, vom Gottesdienst her gesehen wird. Apg 2,44f wird vom Kontext V. 42f her erklärt. Die in Freiheit und Freude aus der Kraft des Heiligen Geistes lebende Gemeinde steht weder im Zeichen einer Idealisierung noch unter der verzerrenden Prämissen irgendwelcher ökonomischen Gesetzlichkeiten. Gottes Wille mit den Menschen tut sich in der Gemeinde kund: Die *nova creatura* als Schöpfung des Heiligen Geistes in der *nova societas*. Es heißt in Apg 2,47: »Sie hatten Gnade bei dem ganzen Volk.« Zu diesem Vers kommentiert Bonhoeffer: »Diese sichtbare Gemeinde der völligen Lebensgemeinschaft bricht herein in die Welt und entreißt ihr ihre Kinder. Das tägliche Wachstum der Gemeinde beweist die Kraft des in ihr lebendigen Herrn.«⁷⁰ Nicht der rhetorische Enthusiasmus eines Chrysostomus ist hier am Werk, sondern die Bezeugung der Kraft des auferstandenen und lebendigen Herrn: Christus als Gemeinde existierend. Nichts Gesetzliches und Feierliches kommt zur Sprache, Bonhoeffer betont vielmehr die Alltäglichkeit des Geschehens in der Urchristenheit, in der sich die volle evangelische Freiheit bekundet. Denn christliche Bruderschaft, in die auch die Dinge und Güter dieses Lebens sich einordnen, ist nicht ein Ideal, das Christen zu verwirklichen hätten, sondern eine von Gott in Christus geschaffene Wirklichkeit, an der Menschen teilhaben dürfen. Hier gilt es, den Grund, die Kraft und die Verheißung christlicher Gemeinschaft allein an Jesus Christus kennenzulernen. Denn weil die christliche Gemeinschaft allein auf Jesus Christus begründet ist, darum ist sie eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit. Sie unterscheidet sich radikal von allen anderen Gemeinschaften. Pneumatisch nennt das Neue Testament, was allein der Heilige Geist schafft, der uns in die Lebenswirklichkeit Jesu Christi hineinstellt⁷¹. Immer aber ist es das Verlangen des Menschgewordenen, in allen Menschen Raum und Gestalt zu gewinnen. Zuerst freilich ginge es darum, daß Jesus Christus in seiner Kirche Gestalt gewinnt, daß die Gemeinde der »unter den Menschen gestaltgewordene Christus« wird⁷². Von der Nachfolge und vom Tun des Gerechten wird in diesem Zusammenhang gesprochen, jedoch nicht unter dem Vorzeichen programmatischer und progressiver Gesetzlichkeit, sondern ange-sichts der im Evangelium kundgegebenen welterfüllenden Christuswirklichkeit, in der die Kirche ihren Platz und Auftrag hat — als »Kirche für die Welt«.

⁶⁹ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 1940², 177.

⁷⁰ AaO. 177.

⁷¹ D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 1961¹⁶, 22.

⁷² Ders., *Ethik*, 1949, 26.

In der »Kirchlichen Dogmatik« geht K. Barth nur ein einziges Mal auf Apg 2,44f ein. Es ist bemerkenswert, wie und unter welchen Voraussetzungen er dies tut. Der Band IV,2 handelt im § 64,3 vom »königlichen Menschen« Jesus. Im Geflecht der Darstellung wird das Verhältnis dieses »königlichen Menschen« zur ökonomischen Ordnung systematisch erfaßt⁷³. Und es wird zunächst festgestellt, daß Jesus selbst mit seinen Jüngern sich an der Grundvoraussetzung aller ökonomischen Ordnung, am Erwerb und Besitz irgendwelchen Eigentums nicht beteiligt hat. Dazu der erklärende Satz: »Es ist, wie wenn die Ankündigung und der Einbruch des Gottesreiches den Menschen gerade in dieser Hinsicht den Boden unter den Füßen wegziehen würde.«⁷⁴ Und nun wird der dann folgende Passus genau aufgenommen werden müssen: »Wer zu ihm kam, der war durch die enge Pforte hindurchgegangen: ›Verkaufe, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben‹ (Mk 10,21). Wer angesichts dieser engen Pforte traurig wurde oder betrübt umkehrte (V. 22), der kam eben nicht zu ihm. Gefährliches Entweder—Oder für jede menschlich denkbare und brauchbare Wirtschaftsgesinnung und Wirtschaftsführung! Man liest bekanntlich Apg 2,44f von einem kühnen Versuch der allerersten Gemeinde nach Pfingsten, diesen grundstürzenden Angriff aufzunehmen: ›Alle zum Glauben Gekommenen waren beisammen und hatten alles gemeinsam und sie verkauften ihren Besitz und ihre Habe und verteilten sie unter alle, je nachdem einer es nötig hatte.‹ Dieser Versuch wird Apg 5,1f noch einmal, im übrigen Neuen Testamente nicht mehr direkt erwähnt. Er ist später in mehr als einer Form neu aufgenommen worden. Konnte und kann er in irgendeiner Form mehr sein und bedeuten als ein Versuch? Daß er gewagt wurde, bleibt denkwürdig. Und daß in irgend einer Form in dieser Richtung vorgestoßen wird, wird da, wo das Evangelium Jesu laut und gehört wird, immer wieder unvermeidlich sein. Es ist aber noch nie geschehen — und in dem System, das sich heute ›Kommunismus‹ nennt, zuletzt — daß der Weg in dieser Richtung auch nur in kleinerem Kreise wirklich zu Ende gegangen worden wäre.«⁷⁵ Vergleicht man diese Ausführungen mit denen Bonhoeffers zu unserem Thema, so werden zunächst die Gemeinsamkeiten festzustellen sein: Der Ansatz des Verständnisses in der Christologie und in der eschatologischen Wirklichkeit des Reiches Gottes, die deutliche Hervorhebung der Sprengung aller ökonomischen Ordnungen durch den in Jesus geschehenen Einbruch des Reiches Gottes, die Verwurzelung des neuen Verhaltens in der Nachfolge und der schöpferische Eintritt des Neuen des königlichen Menschen in die Fun-

⁷³ K. Barth, KD IV/2, 198.

⁷⁴ AaO. 198.

⁷⁵ AaO. 198.

damente der ökonomischen Welt⁷⁶. Was nun freilich die Verwirklichung anlangt, von der in Apg 2,44f berichtet wird, so begnügt sich Barth mit nüchternen historischen Feststellungen, kennzeichnet den »kühnen Versuch« der Urchristenheit als einen »grundstürzenden Angriff«, der der Revolution des Reiches Gottes in Jesu Wort und Werk folgte, erwähnt die immer wieder geschehenen Versuche ähnlicher Art und bezeichnet das Ganze als »denkwürdig«. Doch dann kommt die Aktualität zur Sprache, und zwar mit der sehr vorsichtigen Formulierung, es sei unvermeidlich, daß dort, wo das Evangelium Jesu verkündigt und aufgenommen wird, »in irgend einer Form in dieser Richtung vorgestossen wird«. In welcher Richtung? In der durch Jesu Wort und Werk bezeichneten. Man kann hier nicht auf E. Brunners Rede vom »vorbildlichen Motiv« als einer Parallele hinweisen, das mit der »schenkenden Bruderliebe« zu identifizieren wäre. Vielmehr geht es bei Barth um die Verwirklichung des Neuen, das sich allem Alten (also auch dem viel gepriesenen *ordo oeconomicus*) gegenüber als das Verschiedene und Entgegengesetzte, als Ankündigung des Endes alles Bestehenden und Gültigen, und damit zugleich als Ansage eines Neuen jenseits des Endes auftut. Wenn die Form des Vorstoßes in dieser Richtung unbestimmt bleibt, dann steht hier letztlich die Freiheit Gottes auf dem Spiel, aber auch der »eschatologische Vorbehalt« als Negation aller Bestrebungen, die das Vorläufige als das Endgültige in bestimmten Formen oder Systemen, also z.B. im System des »Kommunismus«, durchsetzen wollen. Das Neue des »königlichen Menschen« und seines Reiches ist gerade nur als Frage, Aufruf, Einladung und Forderung, die als solche nicht zu stillen war, aufzunehmen. Dies ist keine Punktualisierung oder Verflüchtigung der neutestamentlichen Eschatologie, sondern eine Chiffrierung ihrer Inkommensurabilität. Darum muß sich das System des »Kommunismus« die Einstufung »zuletzt« gefallen lassen, weil es vorgibt, die bestimmte Form zu sein, in der nicht nur vorgestossen, sondern zum Ende gelangt werden kann⁷⁷. Der qualitative Unterschied zwischen dem kommenden Reich Gottes und dem kommunistischen System muß durch eine deutliche Demarkationslinie bezeichnet werden, gerade weil den Kommunismus begründende Impulse von der biblischen Eschatologie ausgehen. Martin Buber erklärte:

⁷⁶ »Es ging da offenbar um ein Neues, das in der Tat nicht auf ein altes Kleid zu flicken, nicht in irgendwelche alten Schläuche zu füllen war. Es tat sich dem Alten gegenüber gerade nur auf als das unmöglich verständlich von ihm Verschiedene, ihm Entgegengesetzte, als unüberhörbare Ankündigung seines Endes und eines Neuanfangs jenseits seines Endes, gerade nur als Frage, Aufruf, Einladung und Forderung, die als solche nicht zu stillen war« (KD IV/2, 198).

⁷⁷ Angesichts dieser Ausführungen wären die Thesen des Buches »Theologie und Sozialismus« (1972) von F.-W. Marquardt von Grund auf zu überprüfen.

»Dieser moderne Sozialismus ist eine Verkleinerung, Verengung, Verendlichung des messianischen Ideals, wenn auch von der gleichen Kraft, der Zukunftsidee, getragen und genährt.«⁷⁸

Scharf wird die bezeichnete Demarkationslinie auch von *H. J. Iwand* gezogen: »Es wäre falsch, wenn wir meinten, wir müßten nun möglichst viele Angleichungen zum Sozialismus in der Verkündigung des Christentums entdecken oder diese dementsprechend fassen. Leider drohen auch hier wieder Schlagworte und leere geistige bzw. geistlose Moden die echte Begegnung zu trüben und zu kompromittieren. Es geht in der Verkündigung nicht darum, irgendwelche sozialistischen Meinungen zu propagieren, aber es geht Jesus darum, uns frei zu machen vom ›Mammon‹ und seiner Gewalt, uns zurückzureißen vom ›Schätzesammeln auf Erden‹, unser Herz auf Gott zu richten und sich selbst zum Bürgen dieser Freiheit und Erlösung zu setzen.«⁷⁹ Aber dies sind nur die Prolegomena, die dem Referat und der Diskussion einer Meditation über Apg 2,44ff vorausgeschickt werden sollten. Die Meditation setzt ein mit der Erklärung, daß mit der in Apg 2 bezeugten »Sendung des Heiligen Geistes sich nun auch auf Erden eine *sichtbare*, durch die Einheit des Glaubens ausgezeichnete und bestimmte Versammlung der Gläubigen in Jerusalem bildete«.⁸⁰ Der »Sammelbericht« (2,44ff) wird demnach aus dem weiteren Kontext interpretiert. Iwand tritt auf diese Weise dem verbreiteten Mißverständnis entgegen, daß die »Gemeinschaft in allen Dingen« schwärmerisch, dh. ideologisch und nicht eschatologisch gedeutet wird. Er will der Gefahr begegnen, daß »aus der Freiheit ein Gesetz, aus den Charismen der Kirche ein Programm für die Neuordnung der Welt gemacht« wird. Demgegenüber ist in der Predigt zu bezeugen, daß mit der vorliegende Geschichte der Gemeinde »ihre eigene Möglichkeit von Gottes Geist her vor Augen gestellt wird. Daß hier die Verheißung der Freudenzeit so nahe ist, daß es unbegreiflich bleibt«, warum der Schritt über die trennende Schwelle nicht getan

⁷⁸ M. Buber, Reden über das Judentum, 1932², 61.

⁷⁹ H. J. Iwand, Predigt-Meditationen, 1963, 88. — Iwand fährt in dieser Meditation zu Mt 6,19–24 später fort: »Der Sozialismus als solcher ist nicht bereits Christentum, aber es wird die Auseinandersetzung mit ihm ein neues und anderes Gesicht gewinnen und, wie wir hoffen, ein positives und gegenseitig hilfreiches Unternehmen werden, wenn die Christen sich in ihrem Urteil über den Mammon und dessen Unverträglichkeit mit dem Herren, dem sie dienen, von Jesus selbst bestimmen lassen und nicht irgendwelche weltanschaulichen, klassen- und traditionsgebundenen Meinungen als christliche Überzeugungen substituieren. Christen, die in Bewegung und Umkehr auf Jesus hin begriffen sind, werden ein neues Gesicht und Verständnis dessen haben, was der ›Sozialismus‹ ist und vor allem, was er sein könnte!« (88) — Vgl. auch K. Farner, Theologie des Kommunismus? (1969); doch müßte dieses Buch mit seinen enthusiastischen Perspektiven gesondert diskutiert werden.

⁸⁰ H. J. Iwand, aaO. 366.

wird. Vom Evangelium her ergießt sich neues Licht auf den Text, der in so verschiedene und vielfältige Beziehungen gestellt worden ist. Und unter dem Evangelium verwandelt sich das Wirklichkeitsverständnis. In Illusionen lebt, wer da meint, das in Apg 2,44f. Eröffnete sei nicht »möglich«. »Es ist ebenso sehr und ebensowenig möglich, wie daß Gott Mensch wird, wie Jesus Christus selbst ›möglich ist.‹«⁸¹ Darum kann, wer zu Jesus Christus Ja sagt, zu dieser Gemeinde nicht Nein sagen. Die entscheidende Erklärungsperspektive aber wird von den Themen »Vergebung« und »Umkehr« her gewonnen. Wo immer Menschen »auf seinen Namen hin glauben zur Vergebung der Sünden und die Gabe des Heiligen Geistes empfangen« (V. 38), da schließt sich der bittere Riß zwischen »Idee« und »wirklicher Welt«. Der Atem neuen Lebens geht von diesem Ereignis und von dieser Stätte aus. Und dann heißt es in der Meditation: »Menschen dieser Welt, verlorene, sündige Menschen sind zur *Umkehr* (V. 38!) gerufen, und indem sie *umkehren*, kehrt sich auch ihr Verhältnis zu den *Dingen* um. Die Veränderung greift mitten hinein in die *Realität* der menschlichen Gesellschaft, auch in die ökonomische Realität unserer Welt. Wieviel Schuld hängt gerade im Verhältnis von Mensch zu Mensch am *Besitz* (Lk 19,8) ...)! Darf sich hier keine Umkehr, kein Wandel vollziehen? Soll sich die Nähe des Himmelreichs nur ›innerlich‹ kundtun?«⁸² Nach Iwands Auffassung widerlegt der Bericht von der Jerusalemischen Gemeinde »aufs einfältigste und kräftigste« die in Theologie und Kirche eingedrungene Irrlehre, die Verkündigung des Evangeliums ändere nur etwas an den Personen, nicht aber auch an den Dingen, die doch das Verhältnis der Personen zueinander bestimmen. Der ganze Mensch mit allem, was er *ist* und was er *hat*, ist in die Gemeinde hineingenommen: In die *κοινωνία*, die die Gegenwart Gottes bei den Menschen bezeugt⁸³. Es ist hoch bedeutsam, wie Iwand, vom Evangelium her erschlossen, die schöpferische Macht des Geistes in den weit und tief reichenden Wirkungen der Vergebung und der Umkehr wirksam sieht. Die Vergebung setzt den Illusionen und jenen grundfalschen menschlichen Auffassungen vom Wirklichen und Möglichen, ein völlig überraschendes Ende. Vergebung geschieht im Ereignis der Menschwerdung Gottes, in Jesus Christus, im gnädigen und hilfreichen Eintreten Gottes in die korrummierten menschlichen Verhältnisse. Die Umkehr aber, die in der Vergebung wirksam wird, kehrt nicht nur das Verhältnis zu Gott, zum eigenen Ich und zu den Mitmenschen um, sondern auch das Verhältnis

⁸¹ AaO. 366f.

⁸² AaO. 367.

⁸³ Iwand betont: »auf einmal können Menschen, wie sie zuvor nicht konnten ...« »... sie können sich angesichts des gnadenreichen Gerichtes Gottes trennen von ihrem Besitz, nicht um arm, sondern um *reich* zu werden, denn in der Gemeinde wird ihnen der *Bruder* zuteil, der *Nächste*, den der »Reiche Mann« entbehren muß« (367).

zu den Dingen, zu den materiellen Gütern. Hier tut sich die Quelle der Wandlung und die Kraft der Veränderung auf, die das Zusammenleben und die ökonomischen Verhältnisse erneuert. Alles ist Iwand daran gelegen, diese unverwechselbare Voraussetzung des Evangeliums nicht durch ideologische und sozialistische Kategorien zu ersetzen, zu verwischen oder zu verzerren. Diese Intentionen entsprechen denen K. Barths, sie werden jedoch in engster Anlehnung an den Text Apg 2 in seiner Ganzheit geltend gemacht.

Entrollt wurde eine mit charakteristischen Beispielen belegte Geschichte der Auslegung und der systematisch-theologischen Besinnung, die sich auf Apg 2,44f und 4,32ff bezog. Es dürfte zunächst deutlich geworden sein, daß eine enge Zusammenarbeit von Exegese und systematischer Theologie unverzichtbar ist. Denn wo die Bemühung um die geschichtlichen Sachverhalte, wo die historisch-kritische Forschung ausfällt, da schieben sich übergeordnete Prämissen als Deutungskategorien in den Mittelpunkt, da wird ein Schwall von Vermutungen ausgelöst, und da ruht die Erklärung dann nicht, bis sie ein den eingeführten Vorsätzen entsprechendes Bild gewonnen hat. Die zuletzt referierten und diskutierten systematischen Besinnungen von Bonhoeffer, Barth und Iwand, die ganz gewiß auch nicht ausreichend das exegetische Material rezipiert haben, zeichnen sich dadurch aus, daß sie die Prämissen des Verstehens im biblischen Kontext, in der neutestamentlichen Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie suchen und weit aufgeschlossen bleiben, das Geheimnis des neuen Zusammenlebens in der christlichen Gemeinde auf seine Voraussetzungen und Zusammenhänge hin zu befragen. Nur auf diese Weise ergeben sich auch Ansätze und Möglichkeiten, das Gespräch mit dem Sozialismus zu führen — ein Gespräch, das befreit wird von Vermischungen und Verwischungen. Denn darauf wird in der nächsten Zeit alles ankommen: Daß die Gemeinde als Gemeinschaftsgestalt sui generis und als »Archetyp menschlicher Soziätät« neu entdeckt wird — nicht als starres Urbild oder Prinzip, als Ideal oder »societas perfecta«, sondern als hineingerufen und hineingenommen in die revolutionäre Bewegung des Reiches Gottes, als aufgerufen zum Angriff und zur Infragestellung aller bestehenden Gesellschaftsordnungen und aller utopischen Umsturzunternehmungen. Eine bestimmte Form des Vorgehens aber wird nicht als Programm ausgegeben werden können. Denn am Anfang des neuen Weges steht die Umkehr.

DIETER MANECKE

TAUFE AUS DER SICHT DER MISSION

»In Indien wiederholt sich, man möchte fast sagen täglich, der gleiche Vorgang. Man gestattet dem Kastenangehörigen jede Jesusverehrung. Er darf das Neue Testament lesen und braucht die Wahrheiten, die er darin findet, nicht zu verschweigen. Aber in dem Augenblick, wo er sich taufen läßt und mit den Christen das gemeinsame Mahl genießt, ist es aus mit der Duldung. Die Kastenzugehörigkeit und ihre Rechte, die wirtschaftliche Existenz, soweit sie auf der Kaste beruht, und das Erbrecht werden ihm abgesprochen und womöglich als Zeichen unaufhebbbarer Trennung die Totenzeremonie für ihn gehalten.«¹ In Berichten von den »Missionsfeldern« ist immer wieder die Rede von derartigen Ereignissen. Die Frage nach dem theologischen Stellenwert der Taufe mußte in Missionskreisen besonderes Gewicht bekommen. W. Freytag sagt in einer Predigt: »Es hat mich merkwürdig bewegt, als ich vor noch nicht einem Jahr in Oberägypten auf einer Missionsstation stand, auf der 52 Jahre gearbeitet worden ist, treu, aufopfernd gedient; und in diesen 52 Jahren war das Resultat *ein* Getaufter, und der ist verschwunden. Man weiß, er lebt, aber niemand weiß, wo. Hat das Sinn? Ja, das hat Sinn.«² Die Frage nach dem Sinn der Mission ist also eng verknüpft mit der Frage nach dem Sinn der Taufe. Und umgekehrt ist die Tauffrage verknüpft mit der Frage nach der Sendung der Getauften. Die Taufdebatte hat in Missionskreisen begonnen, bevor der heimatlichen Theologie das Problem der missionarischen Situation im eigenen Land bewußt geworden ist. Von daher ist die Suche nach einer verantwortlichen Taufordnung für die evangelische Mission von vornherein begleitet von der Klage: »Auch hier wie überall muß die evangelische Mission sich zurechtfinden ohne von ihrer Kirche eine Hilfe zu empfangen ... In ihren Ordnungen, ihren Liturgien, ihrer Theologie hat sie nichts oder fast nichts der evangelischen Mission auf den Weg gegeben, aus dem diese lernen könnte, wie sie die Taufe unter den Heiden zu verwalten hat.«³ Uns sind die Fragen, die man damals

¹ W. Freytag, Die Sakramente auf dem Missionsfeld, in: ThB 13/I, 1940, 220.

² W. Freytag, Sendung und Verheißung, in: ThB 13/II, 1953, 222, vgl. 61 und I, 220.

³ F. M. Zahn, Taufordnung für die evangelische Heidenmission, in: AMZ 20 (1893), 345. Vgl. dazu J. Chr. Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, ThB 35, 1948, 301f: »Im allgemeinen waren Mission und Theologie einander ... entfremdet und gegeneinander abgekapselt. Sie lagen, jede mit

stellte, erst heute angesichts eines neuartigen säkularen Heidentums wieder verständlich. Es lohnt sich trotz der oben zugestandenen Schwäche, auf die Ansatzpunkte zu Antworten von damals zu achten. Darum wollen wir hier aus der missionstheologischen Taufbesinnung von vor (G. Warneck, F. M. Zahn) und nach (W. Freytag) der Jahrhundertwende einige Aspekte in der heutigen Debatte zur Sprache bringen.

1. Die deutsche evangelische Mission kam auf ihren Missionsfeldern in Kontakt mit einer römisch-katholischen Taufpraxis, die auf Grund des reformatorischen Wort- und Sakramentsverständnisses Widerspruch erregen mußte. Ein konsequenter Sakramentalismus⁴ machte es notwendig, über das eigene Sakramentsverständnis kritisch nachzudenken⁵. Die von da aufgeworfenen Fragen bleiben aktuell und bestim-

ihrem eigenen Klima und auch einer eigenen Thematik, einfach zu weit auseinander, um zu einem fruchtbaren Dialog, geschweige denn zu effektiver Zusammenarbeit kommen zu können. Es kam sogar vor, daß diese Distanz Anlaß zu gegenseitigem Mißtrauen war.⁶ Vgl. weiter G. Vicedom, *Missio Dei*, 1958, 9f; K. Nürnberger, *Glaube und Religion bei Karl Barth*, 1967, 10. M. Linz, *Anwalt der Welt*, 1964, 210, Anm. 90, hofft auf eine »Euthanasie« der Missionswissenschaft für die Zukunft.

⁴ Den Wandel im römisch-katholischen Denken dokumentiert Franz Schmalz, Kommt es zu einer Revision der Taufpraxis? Überlegungen in Frankreich und in der Bundesrepublik, in: *Herder Korrespondenz* 26 (1972), 14ff: »Die Taufe ist ›immer auch auf das Wir der Gemeinde bezogen‹. Das alles heißt aber dennoch nicht, daß ein theologisch grundsätzlich möglicher Ausnahmefall, die Säuglingstaufe, der Regelfall sein soll« (16). Im Jahr 1854 lesen wir in den Jahrbüchern zur Verbreitung des Glaubens (katholisch), von Pater Goutelle: In seinem »Haus allein werden jährlich ungefähr tausend Kinder zum Leben wiedergeboren. Ganz genau wissen wir nicht, wie viele nach der Taufe sterben; aber doch können wir vermuten, daß wenigstens die Hälfte davon mit Tod abgeht; somit liefern wir dem Himmel ungefähr fünfhundert Engelein, die das Lob des Herrn singen und uns allen, die wir an diesem guten Werke uns beteiligen, als Fürsprecher dienen« (44). Mit so einer beinahe zynisch zu nennenden Taufpraxis und der dahinterstehenden Tauftheologie hatten die Missionare in Form von heimlichen Taufen ständig zu tun. Vgl. AMZ 4 (1877), 544; 9, 1882, 59; 12, 1885, 6–8, 15f; 24, 1897, 427. Neben heimlichen Taufen (»Die Eltern vermuten gar nicht, daß unter ihren Augen ein Sakrament erteilt wird«, in: *Jahrbücher zur Verbreitung des Glaubens*, 1854, 43) gab es Massentaufen (»... der katholische Missionar Lievens im Jahre 1889 in zehn Tagen 12 000 Personen«, AMZ 20 (1893), 572; vgl. 24, 1897, 427). Das öffentliche, persönliche Bekenntnis zu Jesus Christus trat hier völlig zurück zugunsten eines übersteigerten ex opere operato.

⁵ Dieser Prozeß ist auch bei uns noch nicht abgeschlossen. H. Gollwitzer, in: *Pastoraltheologie* 57 (1968), Thesen über Kinder- und Mündigentaufe, I C: »Der eine Herr, dem alles schon untergeordnet ist, wartet darauf, daß wir uns ihm im Glauben unterordnen. Wir haben ihm nicht unsere Kinder zwangsweise unterzuordnen, sondern er macht sie durch Wort und Geist bereit, sich ihm unterzuordnen. Die Taufe im Neuen Testament ist das Grundbekenntnis des sich unterordnenden Menschen« (363). Anders G. Harder, I B: »11. Die Taufe eines Kindes bedeutet ... die einzige mögliche Unterordnung unter den einen Herrn über alles, der dereinst auch für die Ungetauften und alle seine Feinde unabweisbar als ihr Herr und Richter in Erscheinung treten wird« (359).

men die Diskussion deutlich mit. So etwa bei *Gustav Warneck* (1834 bis 1910), dem Vater der deutschen evangelischen Missionstheologie, der in Auslegung von Mt 28,19f. die Taufe im Rahmen einer biblischen Missionstheologie umfassend neu zu begründen versucht. Er versteht den »Missionsbefehl als Missionsinstruction«⁶. »Das missionarische Taufen«⁷ hat hier eine Zwischenstellung zwischen Verkündigen und Lehren. Das besagt, »daß die Ertheilung der Taufe nicht bedingungslos und mechanisch, ohne daß der Täufling gewisse Qualitäten besitzt, erfolgen darf, wie das leider in alter und neuer Zeit vielfach die Praxis der Katholischen Mission gewesen ist«⁸. Taufe wird an die Bedingung geknüpft, daß der Taufkandidat durch die Verkündigung des Wortes zu einem »Anhänger Jesu«⁹ geworden ist, nicht aber »nur der Form und dem Namen nach ... das Christenthum angenommen«¹⁰ hat. Warneck fordert als Frucht des Evangeliums »eine gewisse Herzens- und Willensbeschaffenheit«¹¹ des Taufkandidaten.

Aber dieser Ansatz wird nicht weitergeführt oder auch nur durchgehalten. Er hat vor allem apologetischen Wert. Die Frucht der Verkündigung verkümmert zu einer »ethischen Qualification«¹², und der Akzent rückt auf »erst taufen, dann lehren«¹³. Warneck gibt der Taufe damit die Qualität der Begründung des christlichen Lebens. Damit rückt sie an die Schwelle der Ethik. Die Taufe wird als »Mittheilung realer Ewigkeitskräfte« Begründung der Jüngerschaft, die dann durch das Lehren »als geistliches und sittliches Erziehungsmittel der Getauften«¹⁴ wachsen soll. Vermittels der Taufe werden die »Gotteskräfte und Lebenskeime realiter mitgetheilt«¹⁵, die zum Bau der einheimischen Volkskirche nötig sind.

Der Terminus »Lebenskeime« gehört in den Kontext von Warnecks volksorganischer Grundlegung der Mission¹⁶, der ihm den Blick für eine weiterführende Bestimmung des Verhältnisses: Wort — Glaube — Taufe — Gemeinde einengt. Die Taufe bekommt ihren festen Platz

⁶ So der Titel seines siebenteiligen Beitrages zum ersten Jahrgang der durch ihn 1874 begründeten AMZ.

⁷ AMZ 1, 1874, 281—290.

⁸ AaO., 286.

⁹ AaO., 234.

¹⁰ AaO., 237.

¹¹ AaO., 287.

¹² AaO., 288.

¹³ AaO., 287. Ähnlich G. Harder, in: *Pastoraltheologie* 57 (1968), Thesen über Kinder- und Mündigentaufe, I B: »13. Durch die Zueignung des Heils in der Taufe wird also die Glaubensentscheidung nicht beeinträchtigt und ihrer Bedeutung beraubt, sondern überhaupt erst ermöglicht. Nun erst kann der Glaube ... sich dem wahren Grund seiner selbst zuwenden« (360). »5. Die Taufe wirkt und stärkt ... den Glauben« (359). Kritisch zu Harders 5. These Helmut Gollwitzer: »Ich finde im Neuen Testament keinen Satz, der besagt, daß die Taufe den Glauben wirkt« (363).

¹⁴ AMZ 1 (1874), 286.

¹⁵ AaO., 285.

¹⁶ Vgl. J. Chr. Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, ThB 35, 88ff; J. Dürr, Sendende und werdende Kirche.

im Rahmen einer Volkschristianisierung¹⁷, die sich nach naturhaften Reifegesetzen vollzieht. Sie vermittelt auf geheimnisvolle Weise das geschichtsmächtige Inkrafttreten dieses Gesetzes. Damit bleibt Warneck, »der Exponent einer vergangenen Epoche«¹⁸, zwar im Grunde innerhalb der volkskirchlichen Taufauffassung seiner Zeit, aber er hat mit seinem Einsatz bei der Verkündigung die Themenstellung der Tauffrage erweitert. Er hat wieder in das theologische Bewußtsein gebracht, »daß der Täufling, von der Wahrheit des Evangelii überzeugt, das Verlangen, des Heils in Christo theilhaftig und in die Gemeinschaft der christlichen Kirche aufgenommen zu werden, ernstlich kund«¹⁹ geben muß, ehe seine Taufe verantwortet werden kann. Die sich daraus ergebende Spannung innerhalb dieses Taufbegriffs verschärfe sich in den nächsten zwei Jahrzehnten.

2. Warnecks Denkansatz ist von dem Inspektor der Norddeutschen Missionsgesellschaft, *Franz Michael Zahn* (1833–1900), weitergeführt worden in seinem Referat auf der neunten kontinentalen Missionskonferenz in Bremen 1893²⁰. Bei Zahn ist theologisch deutlicher als bei Warneck Ausgangspunkt die Reformation und von da Paulus und die Urgemeinde.

In der Trias: Verkündigung — Taufe — Lehre rückt der Akzent auf die Verkündigung²¹. Von ihr her hat die Taufe ihren Sinn. Sie bekommt diesen nicht erst im Blick auf die Belehrung des Getauften. »Die Missionstätigkeit beginnt nicht mit der Taufe, sondern mit der Predigt des Evangeliums. Mit der Taufe hört streng genommen die Missionstätigkeit auf . . . Es muß aus andern Gründen auch dann noch Missionsarbeit geschehen; allein den einzelnen angesehen und im engsten Sinne des Wortes hat die Mission ihr Ziel und Ende erreicht mit der Taufe.«²² Das geht weit über Warneck hinaus und über die auch von methodistischen und baptistischen Missionaren geübte Praxis: erst taufen, dann unterrichten. Das Katechumenat rückt wieder vor die Taufe und in den Mittelpunkt des Interesses, das sich zuspitzt auf die Frage, »was einem Menschen, der Christ werden will, zu wissen nötig ist«²³. Zahn legt Gedanken zu einem Entwurf eines Heidenkatechismus vor, der auf die besonderen Probleme der ungetauften Katechumenen

¹⁷ G. Warneck, Missionslehre III/1, 1896, 253: »Wir verstehen unter Volkschristianisierung eine solche allgemeine Heilsanbetung, die allen Gliedern aller Völker die Annahme ermöglicht, indem der ganze Volksacker mit dem Samen des Evangelii besät und die ganze Volksatmosphäre mit einer christlichen Luft erfüllt wird.«

¹⁸ J. Chr. Hoekendijk, Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft, ThB 35, 302.

¹⁹ AMZ 1 (1874), 287.

²⁰ AMZ 20 (1893), 316f, 345–368.

²¹ Vgl. O. Weber, Grundlagen der Dogmatik, Band 2, 1962, 656, der die Taufe als Verkündigungshandlung versteht.

²² AMZ 20 (1893), 350.

²³ AaO., 355.

eingeht²⁴. Hier, bei einer angemessenen Heilsverkündigung und deren sittlichen Implikaten liegt nach Zahn der entscheidende Zugang zum Problem der Taufe. Er geht so weit zu sagen: »Die Vorbereitung auf die Taufe ist wichtiger als die Taufe selbst, oder ich will lieber sagen, schwieriger. Bei uns ist es so geworden, daß wir nur einem höheren Diener . . . einem ordinierten die Taufe gestatten, in der apostolischen Zeit haben es, scheint mir, die niederen Diener gethan.«²⁵ Es ist nicht verwunderlich, daß Zahn über das Wesen der Taufe eigentlich nur Aussagen in Konsequenz seiner Überlegungen zum Katechumenat vor und Konfirmat nach der Taufe macht. Zur Taufe gehören nach Zahn wie zur Vorbereitung des Täuflings und zum weiteren Geleit des Getauften wesentlich drei Subjekte: Gott, der Täufling und die Gemeinde. Sie wirken beim Taufakt zusammen, in dem sich der Täufling unter dem Handeln der Gemeinde durch Gott in die Jüngerschaft einpfanzten läßt. Dabei ist »die Hauptsache . . . was Gott im Sakrament an dem Täufling thun will«²⁶. Das zu verstehen und darin einzuwilligen, ist bereits vorher Werk Gottes in der Entscheidung des Menschen. Die von Gottes Geist gewirkte »Willigkeitserklärung«²⁷ des Petenten erhält hier anders als bei Warneck theologische Dignität in Bezug auf die Taufe als »Initiationsakt . . . für das Christenleben«²⁸. Taufe ist der authentische Akt, in dem ein Mensch sich öffentlich in das bereits angebahnte Heilsverhältnis zu Jesus und den Seinen versetzen läßt.

Was das im einzelnen besagt, wird von Zahn nicht weiter ausgeführt. »Der Auferstandene hat befohlen, in seine Jüngerschaft einzusetzen durch die heilige Taufe.«²⁹ Dies praeceptum Christi genügt ihm und ist ihm wichtiger, als »die Schleusen konfessioneller Streitflut«³⁰ zu öffnen. Ihm geht es um praktische Fragen wie eine angemessene Gestaltung des Katechumenates, der Taufe als gemeindliches »Freudenfest«³¹ und eine genauere Bestimmung des Taufalters.

Bei diesem letzten Punkt aber stoßen wir auf eine gedankliche Inkonsenz. Unter der Prämisse, daß nur getauft werden darf, wer dies »mitverständnisvoller Willigkeit begehrte«³², geht Zahn mit dem Taufalter auf 3–5 Jahre herunter, fordert aber gleichzeitig, an der

²⁴ Zahn will nicht »die christliche Lehre an und für sich bringen« (aaO., 355), sondern der Geschichtsbezogenheit theologischer Aussagen Rechnung tragen und darum etwa die Zehn Gebote im Kontext der Erzählung der Geschichte Israels und nicht wie Luther zu Anfang bringen. Dahinter steht Zahns Auffassung: »Evangelisieren, dh. eigentlich Geschichte, Heilsgeschichte erzählen« (ebd.). So soll der Heidenkatechismus im wesentlichen die biblische Geschichte als Leitfaden haben, dh. in Form von zusammengefaßten und ausgewählten Geschichten des Alten und Neuen Testaments bieten (vgl. aaO., 354–358), an denen bestimmte theologische Grundfragen verdeutlicht werden.

²⁵ AaO., 358.

²⁶ AaO., 367.

²⁷ AaO., 352.

²⁸ AaO., 363.

²⁹ AaO., 362.

³⁰ Ebd.

³¹ AaO., 367.

³² AaO., 362.

Sitte (nicht dem Gesetz) der Taufe von nescientes et nolentes, dh. von Säuglingen, festzuhalten³³. Wenn Zahn als »Voraussetzung« der Säuglingstaufe neben der »Garantie, daß der Täufling christlich erzogen werde«, hier seine »Bewußtlosigkeit«³⁴ fordert, dann mag das aus anderen Gründen erklärlich erscheinen, steht aber theologisch in Spannung zu seinen Überlegungen zu Katechumenat und Taufe. Zahn sagt mE. zu Recht: »Das Heil ist für jedes Alter da«³⁵, aber inwiefern das beinhaltet, daß damit auch die Taufe für jedes Alter da ist, bleibt offen. Zahns Besinnung auf die Verkündigung im Zusammenhang von Taufe und späterem Geleit des Getauften führt über Warneck konsequent hinaus. »Das erste ist die Predigt des Evangeliums, welche die Heiden zu einer Veränderung bewegt ... Die Taufe wird unrichtig verwaltet, wo man dies vergißt.«³⁶ Zahns Frage nach einer verantwortlichen Taufordnung für die evangelische Heidenmission führt über das Problem rechter Sakramentsverwaltung hinaus, wo seine eigene Inkonsistenz deutlich wird. Denn die praktische Frage, wer getauft werden darf, impliziert die theologische Frage nach der von Gott beim Hörer des Evangeliums gewirkten Voraussetzung der Taufe.

3. Der oben bereits zitierte *Walter Freytag* (1899–1959) hat diesen letzten Punkt weitergeführt unter dem für ihn charakteristischen Begriff der Geschichte im Blick aufs Ende. Zur theologischen Definition der Taufe gehört bei Freytag die Geschichte der Menschen, die in Gottes Plan hineingenommen werden, indem ihr Gehorsam des Glaubens an Jesus Christus Gestalt gewinnt. Deshalb erzählt Freytag aus Lebensgeschichten, wo dogmatische Erörterungen erwartet werden. In diesen Geschichten geht es jeweils um drei nicht voneinander zu trennende Konstitutiva: die Entscheidung des Täuflings, die Gabe Gottes und die Gemeinschaft in der Jüngerschaft.

Taufe ist Entscheidung des Täuflings³⁷ angesichts der Verkündigung, dh. des lebendigen Zeugnisses der Gemeinde, durch das Gott selbst nach

³³ »Baptismus neminem iustificat nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus: haec enim iustificat et implet id quod baptismus significat. Fides enim est submersio veteris hominis et emersio novi hominis« (Luther, WA 6, 532,36–533,2). Diese an sich auch bei Zahn vorherrschende These Luthers wird durchbrochen, ohne daß jedoch eine theologische Zweckkonstruktion geliefert wird (*fides infantum*).

³⁴ AMZ 20 (1893), 366.

³⁵ Ebd.

³⁶ AaO., 350f.

³⁷ Täuflinge wählen selbstgeprägte Namen. »Diese Namen geben, weil sie unbewußt entstanden sind, manchmal einen tiefen Einblick in das, was im Bewußtsein des Täuflings vor sich geht. Da nennt sich ein Papua ›Ich habe weggeworfen‹, ein Dschagga ›Ich bin umgezogen‹, ein anderer ›Bleib bei Gott‹. Wenn ein Batak sich taufen lassen will, sagt er das mit den Worten: ›Ich gebe den Widerstand auf‹ oder: ›Ich nehme die neue Lebensordnung aufs Haupt.‹ Diese Namen und Formulierungen umschreiben die Taufe als Entscheidung« (ThB 13/I, 231; vgl. derselbe, Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens, 1938, 195).

der Mitte der Person, dem Gewissen, greift. Gewissen ist für Freytag die Manifestation der innersten Verflochtenheit des Menschen in seine Geschichte. Entscheidung zur Taufe als Ausdruck gewandelten Gewissens kann es nur geben, wenn ein Mensch aus der Verflechtung in geschichtlich gewachsene, ihrem Anspruch nach aber totalitäre Ordnung seines vergangenen Lebens herausgelöst und in die Geschichte Gottes mit der Welt versetzt wird³⁸. Der Wunsch, getauft zu werden, ist eine eschatologische, von Gott gewirkte Entscheidung des Menschen in Gemeinschaft derer, die im Dienst des auferstandenen Herrn stehen und dies im Bekenntnis ihrer eigenen Taufe sich von Gott haben zusichern lassen.

Freytag fragt nicht wie Warneck und Zahn: was soll von dem Taufkandidaten als Qualifikation oder Kenntnis gefordert werden? Freytag fragt: was geht dem Taufwunsch des Kandidaten theologisch begründend voraus? Er möchte »verstehen, wie Taufbewerber, die diesen Schritt (Ablegung der Götzen etc.) ihrer eigenen Entscheidung schon getan haben, nach der Taufe begehrten«³⁹. Antwort sucht er in der durch Gott gewirkten Wandlung des Gewissens, die er unter den Stichworten beschreibt: »Gott stellt die Frage«⁴⁰, »Gott lässt nicht los«⁴¹ und »Gott tut Wunder«⁴². Taufe wird von Freytag als »rein menschlicher Entscheidungsakt« verstanden, der dem »Handeln Gottes«⁴³ korrespondiert und darin begründet ist. Also nicht: hier und zuerst Entschluß des

³⁸ »Das ist ein gewaltiger Entschluß, dessen Größe wir uns kaum vorstellen können. Wenn wir uns etwa ausdenken, daß wir alles, was uns Lebenssicherung bedeutet, unser Geld, unsere Lebensversorgung, unsere Lebenshaltung, Freundschaft und Verwandtschaft, unsere Nothelfer in Krankheits- und Schicksalsfällen aufgeben sollten und an ihrer Stelle nichts anderes hätten als Jesus allein, dann verstehen wir die Tiefe des Entschlusses ... Wir verstehen, daß viele nur am ganzen Leibe zitternd zum Taufstein treten können« (ThB 13/I, 231f).

³⁹ AaO., 222.

⁴⁰ AaO., 163ff.

⁴¹ AaO., 166ff.

⁴² AaO., 169ff. »Gottes Frage bringt den Heiden in einen Widerspruch mit sich selber, wie er ihn vorher nicht gekannt hat. ›Seit wir dich gehört haben, haben wir zwei Herzen‹, sagen treffend die treuherzigen Afrikaner zum Missionar« (aaO., 166). Und das ist das letzte: »Gott tut Wunder. ›Und dann kommt ein Tag, dann freut dich das Wort. Dann kannst du nicht mehr anders, da gehst du zum Missionar und sagst ihm: Ich will Gottes Wort.‹ Dann wirst du unterrichtet und getauft und dann wirst du ein Mensch Gottes.« So fährt der Afrikaner fort, den wir vorhin den Widerspruch gegen das Wort beschreiben hörten. Das, was da geschieht, ist das Wunder. Ohne jegliche Erklärungsmöglichkeit ist das Neue da: der tapfere Entschluß zum Gehorsam« (aaO., 169), der sich in der Taufe öffentlich und unwiderruflich manifestiert.

⁴³ AaO., 223.

Menschen und dann bei der Taufe Wirken Gottes. Ähnlich wie Barth⁴⁴ sieht Freytag die entscheidende Begründung der Taufe in der den Menschen zu seiner Entscheidung⁴⁵ befreien Hinwendung Gottes zu ihm. »Ebenso unzweifelhaft, wie Taufe als Entscheidung des Menschen verstanden wird, faßt man sie als ein Handeln Gottes auf.«⁴⁶ Sie ist nicht nur menschliche Antwort auf den Ruf Jesu. In ihr knüpft Gott den Knoten seiner ganz neuartigen Geschichte mit dem Täufling⁴⁷. Freytag berichtet: »Bei den Dschagga ist der Geburtstag, der jährlich festlich begangen wird, der Tauftag . . . Für ihn ist die Taufe wesentlicher als seine leibliche Geburt.«⁴⁸

Schließlich ist Taufe Angliederung an den Leib Christi, die Gemeinde. Die Gemeinde als handelndes Subjekt bei der Taufe ist bei Freytag weniger Spenderin eines Sakraments als eschatologische Gemeinschaft mit Öffentlichkeitscharakter. »Da gibt es keine Taufen als Familienfeiern oder unter Ausschluß der Öffentlichkeit . . . Zunächst tritt die Gemeinde für den Getauften, besonders, wo er infolge seines Gehorsamsentschlusses aus seinem Stamm, seiner Kaste oder seiner Familie ausgeschlossen ist, an die Stelle seiner alten Lebensgemeinschaft. Was diese ihm gewährte, erwartet und bekommt er nun hier . . . Aber trotzdem entsteht mit der Gemeinschaft der Getauften nicht eine neue Sippe, eine neue Kaste, ein neuer Stamm, sondern Gemeinde.«⁴⁹

Durch die Taufe wird ein Mensch aufgenommen in die »wartende Gemeinde«, die »ihr Ziel nicht in sich selber (hat), sondern in dem, auf den sie wartet«⁵⁰. Freytag zitiert einen Inder: »Ich kann nicht an die

⁴⁴ Es geht um die »Möglichkeit Gottes . . . daß der Mensch selbst . . . *freies Subjekt* dieses Geschehens wird« (KD IV/4, 5). Die Schrift weist uns »auf den Punkt hin, der hier entscheidend ist: auf die dem Menschen selbst in der Freiheit des gnädigen Gottes widerfahrende *Wendung*, in der wirklich er, der Mensch selbst frei wird, zu werden, was er zuvor nicht war noch sein konnte, und so zu tun, was er zuvor nicht tat und zu tun unvermögend war« (aaO., 6). In diesem Sinn ist »die christliche Taufe die erste Gestalt der der göttlichen Wendung entsprechenden menschlichen Entscheidung in der Begründung des christlichen Lebens« (aaO., 48f).

⁴⁵ »Hören und Aufnehmen des Wortes gehen der Taufe voraus und sind entscheidend für das Verständnis des Taufgeschehens. Was immer sonst noch von der Taufe zu sagen sein mag — sie ist auch die Antwort des Menschen auf das Angebot des Evangeliums. Sie ist *das sichtbare Tatbekennen* des sich in einem grundlegenden Glaubensakt zu Christus hinkehrenden Menschen« (G. Wagner, Leitsätze zur Tauftheologie im Neuen Testament, in: *Una Sancta* 25 (1970), 368; vgl. ferner derselbe, Die Problematik der gegenwärtigen Taufpraxis der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften, in: *Ökumenische Rundschau* 19 (1970), 366–394).

⁴⁶ ThB 13/I, 222.

⁴⁷ Dazu wieder einige Taufnamensprägungen: »Ich bin herausgerissen«, »Er hat mich angenommen«, »Ich bin dazugezählt«, »Ich sehe«, »Ich staune«, »Nimm mich unter den Arm« (wie die Mutter ein Kind), »Man erwartet mich« (wie man einen Gast erwartet, für den eine Mahlzeit bereitet ist); vgl. aaO., 233.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ AaO., 234.

⁵⁰ AaO., 235.

Erlösungstat Jesu für mich glauben, wenn sie nicht für alle gilt.«⁵¹ Freytag kehrt damit Warnecks Gleichung: Missions- = Taufbefehl zugleich auch um: »Der Taufbefehl ist Missionsbefehl . . . Gott rettet, indem er in seinen Dienst nimmt.«⁵² Damit zeichnet er (1940/41) Linien vor, die dann später bei Markus Barth⁵³ und Karl Barth⁵⁴ wieder erscheinen. Taufe ist ordentliche und endgültige Indienstnahme Gottes. Die individuelle und kollektive Bedeutung der Taufe hängt an ihrer teleologisch-eschatologischen Ausrichtung⁵⁵. »Glauben wir wirklich, wir könnten uns einen Augenblick der Gegenwart Jesu getröstet, wenn wir seinen Ruf zu diesem Dienst des Fruchtbringens, der Sendung, der Mission nicht ernst nehmen?«⁵⁶

Der Begriff der Geschichte eröffnet Freytag eine differenzierte Be- trachtung der Taupraxis. Auch sein Taufverständnis schließt eine Taufe ohne eigene Entscheidung aus, aber er konstatiert im geschichtlichen Wandel, daß sich Entscheidungen der Eltern auf die zweite Generation auswirken. »Ihr Christsein ist ihr zugefallen ohne eigene Entscheidung . . . So ruht der Christenstand der zweiten Generation wesentlich auf der Entscheidung der ersten, ihrer Eltern. Das bedeutet einen Mangel . . . Wir können auf die Dauer nicht von den Erfahrungen und Erlebnissen leben, die wir früher einmal gehabt haben, geschweige denn von den Erlebnissen unserer Eltern.«⁵⁷ Durch die unausweichliche »westliche Verklammerung der Botschaft«⁵⁸ und die »heidnische Verklammerung des Volkstumes«⁵⁹ ist die Praxis der Kindertaufe geschichtliche Wirklichkeit geworden⁶⁰. Es mag sogar Gründe geben, sie zu praktizieren⁶¹. »Wenn man einem Kind den Taufnamen ›Mutter

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ »7. Die Taufe ist Ordination zum Verkündigungamt« (Markus Barth, in: Pastoraltheologie 57 (1968), Thesen über Kinder- und Mündigentaufe, V A, 375; vgl. derselbe, *Die Taufe — ein Sakrament?*, 1951).

⁵⁴ »Die Taufe . . . war als solche ›Konsekration‹ oder ›Ordination‹ zur Teilnahme an der der ganzen Kirche anvertrauten Sendung . . . Wer Ohren hat zu hören, der höre (auch außerhalb des römischen Bereiches)!« (KD IV/4, 221, vgl. 163).

⁵⁵ Ganz entsprechend K. Barth: »Zeichnet ihr Leben in dieser lebendigen Hoffnung sie (die Getauften) aus vor denen, ›die keine Hoffnung haben‹ (1Thess 4,18), so hat doch diese Auszeichnung nur Gültigkeit, Wert und Kraft im Zusammenhang der göttlichen *Teleologie*, d.h. an dem ihnen zugewiesenen Ort in der Planung und Ausführung des Werks der freien Gnade Gottes« (aaO., 219).

⁵⁶ ThB 13/I, 235.

⁵⁷ AaO., 247.

⁵⁸ AaO., 25.

⁵⁹ AaO., 29.

⁶⁰ Ebd.: »Ein junger Lehrer erscheint zur Taufe seines Kindes in der Kirche im tadellosen europäischen Anzug, und zur Feier daheim trägt er das einheimische Gewand.«

⁶¹ »Früher ruhte die Autorität der Alten auf der brutalen Macht. Bei gewissen Völkern konnte es ja bis zur Tötung des ungehorsamen Kindes kommen, ohne daß die Gemeinschaft Einspruch erhob. Jetzt in der neuen Zeit triumphiert die Jugend, die das Geld verdient und sich für gebildet hält, über das Alter. Auch hier macht sich in der Gemeinde ein neues Prinzip geltend, die Verantwortung, die sie für die Kinder in der Taufe übernommen hat« (aaO., 34). Weitere Gründe vgl. aaO., 223f, 247.

betet· gibt, dann sieht man daraus den Geist, in dem es geschieht. Man gibt das Kind hinein in die Gabe Gottes, die Taufe, weil man sich verantwortlich weiß und weil man sich nur so die Erfüllung der Verantwortung zutrauen kann.«⁶² Freytag fordert hier weniger eine Garantie⁶³, die aus einer theologischen Ableitung der Kindertaufe von einer Erwachsenentaufe notwendig wird. Vielmehr zeichnet er die Haltung von Eltern nach, die sich selbst haben taufen lassen und die Taufe ihres Kindes erbitten.

»Bei aller Bewegtheit und Kraft der ersten Generation ist ihr innerer Stand labil . . . Demgegenüber zeigt die zweite Generation eine gewisse Festigkeit, eine geprägtere Kirchlichkeit, eine umfassendere Kenntnis der biblischen Botschaft.«⁶⁴

Dadurch aber lässt sich Freytag noch weniger als Zahn oder gar Warneck zu einer theologischen Fundierung der Säuglingstaufe verleiten⁶⁵. Obwohl Freytag keine Tauflehre entwickelt hat, sind die Konturen seines Taufbegriffs klar. Dieser Begriff wird nicht von einem bestimmten Verständnis von Sakrament, sondern von Geschichte als Prädikat des unscheinbar bereits herrschenden Herrn her gewonnen. Freytag fragt, was vor der Taufe (Zahn) und nach der Taufe (Warneck) geschieht im Blick auf ihre Bedeutung als geschichtlicher Akt göttlicher An- und Indienstnahme von im Gewissen von Gottes Wort angesprochenen Menschen. Taufe ist als Antwort des Menschen auf dieses Wort Werk und Werkzeug Gottes, einen Menschen in seinen eschatologischen Plan mit der Welt einzugliedern. Sie ist als Zeichen des Kreuzes unscheinbarer Anfang eines herrlichen Endes.

4. Sehen wir mit Freytag »in der Täuferfahrung auf dem Missionsfelde manches an der Taufe klarer und deutlicher, was unter dem Staub unserer langen Geschichte . . . unkenntlich geworden ist«⁶⁶, so kann das im Blick auf Tauftheologie und Taufpraxis m.E. nur heißen: Die Bestimmung der Taufe sollte eindeutig von theologischen Kriterien aus-

⁶² AaO., 235.

⁶³ »Fehlt hingegen die Garantie für eine auf die Taufe folgende christliche Unterweisung und Erziehung, so darf der Missionar Kinder ebensowenig taufen, wie er es in solchem Falle bei Erwachsenen thun soll«, fordert auch Warneck (AMZ 1, 1874, 289); vgl. Zahn, AMZ 20 (1893), 367.

⁶⁴ ThB 13/I, 248.

⁶⁵ »5. Die alten, durch Wiederholung nicht evangelischer werdenden Argumente: die Kindertaufe sei ein so besonders eindrucksvolles Beispiel für die verdienstlos zuvorkommende Gnade Gottes, sind gut katholisch (Augustin!). Man soll nicht für die Kindertaufe willkommene Argumente erfinden, weil sie uns ins volkskirchliche Konzept passen, sondern man soll sich an den Befund im Neuen Testament halten« (M. Metzger, in: Pastoraltheologie 57 (1968), Thesen über Kinder- und Mündigenstaufe, IV, 375).

⁶⁶ ThB 13/I, 229.

gehen und entgegen allen Praxisargumenten (Legitimierung des Bestehenden)⁶⁷ konsequent bleiben, aber im Blick auf die von daher zu bestimmende Praxis nicht zu ungeschichtlichem Dogmatismus führen⁶⁸. Weil unsere Situation weder die des Missionsfeldes noch die des Neuen Testaments ist, wäre eine einfache Übertragung theologischer Erkenntnisse auf unsere volkskirchliche Situation ungeschichtlich. Für diese Situation ist aber unter anderem charakteristisch, daß persönliche Entscheidungen oder besser, dh. ekklesiologisch, Mitentscheidungen (Herkules am Scheideweg ist eine Fiktion!) auch und gerade im Glauben wieder unerlässlich werden. Wie die Familie — was früher eventuell sinnvoll war — kaum noch über den Ehepartner der Kinder entscheidet, so sollte sie ihre theologisch nicht begründete Entscheidungskompetenz bei der Taufe nicht länger behaupten und fraglos zugebilligt bekommen. Aber was ist zu tun? Daß Eltern auf Grund ihrer eigenen Gebundenheit in die Gemeinde durch ihre Kindererziehung im Blick auf die Taufe dieser Kinder faktisch eine Vorentscheidung treffen und dieser Vorentscheidung Ausdruck verleihen wollen, ist unabstritten. Dieser Wunsch sollte aber von der Kirche nicht länger nur mit ihrem Taufangebot beantwortet werden. Das könnte eine strukturelle Perpetuierung der abgelehnten Unmündigkeit der Gemeinde bewirken und würde weder der theologischen Bestimmung der Taufe noch dem Anliegen der Eltern, noch dem Entscheidungsrecht des Täuflings gerecht.

Nun gibt es seit über zwei Jahrzehnten in der Reformierten Kirche Frankreichs neben dem Angebot der Taufe das einer »présentation«, einer Darbringung der Kinder zu ihrer Segnung im Gottesdienst⁶⁹. Dieser Lösungsversuch, von der Säuglingstaufe wegzukommen, wird auch in Taufausschüssen deutscher Landeskirchen diskutiert⁷⁰. Die Gegner dieser Lösung befürchten jedoch, daß dabei die Säuglingstaufe als Grundmodell normativ durchschlägt (»Taufersatz«) und zu Mißverständnissen (»Trockentaufe«) führt. Wenn es den Eltern und Paten darum geht, für das Neugeborene Gott zu danken und zu versprechen, daß sie nach bestem menschlichen Vermögen dafür sorgen möchten, daß dies Kind im Glauben an unseren gemeinsamen Herrn Jesus Christus aufwachsen kann, und dafür um das fürbittende Gedenken und

⁶⁷ Vgl. Helmut Gollwitzer, Zwang zum Säuglingstaufen, in: *EvTh* 31 (1971), 575–578.

⁶⁸ »7. ... Die Kirchenzucht beginnt nie bei den Kasualien! Der Teufel sitzt in der Gesetzlichkeit!« (M. Metzger, in: *Pastoraltheologie* 57 (1968), Thesen über Kinder- und Mündigentaufe, IV, 375).

⁶⁹ Vgl. Jean D. Fischer, Taufpraxis in der Reformierten Kirche Frankreichs, in: *Pastoraltheologie* 57 (1968), 403–408.

⁷⁰ Gerhard Bauer (Die EKD vor der Tauffrage, in: *Pastoraltheologie* 57 (1968), 396) vermisst noch die Diskussion dieses Modells, die aber inzwischen begonnen hat.

die Mithilfe der Gemeinde bitten, sollte eine gottesdienstliche Form geschaffen werden, die dem Rechnung trägt. Die betreffenden Kinder sollten um der Klarheit der Taufpraxis willen aber (als »erste Maßnahme« im Sinne von Barth)⁷¹ hier nicht dabei sein. Das zur Zeit bei der Taufe abgelegte Versprechen der Eltern und Paten ist etwas anderes als die später mögliche Entscheidung des Kindes, sich taufen zu lassen. Beides sollte darum auch äußerlich sichtbar auseinandergehalten werden⁷².

Man sollte diesen gottesdienstlichen Akt dann nicht mehr »présentation« oder Darbringung, sondern sachgemäßer vielleicht Promission nennen, sofern es in jenem Akt um ein gegenseitiges Versprechen von Taufeltern und Gemeinde im Blick auf die Verheißung Gottes für die Ungetauften ginge. Die später zu erfolgende Taufe läge dann wieder in der Konsequenz der Verkündigung des Evangeliums (Warneck) und der Einwilligungserklärung des Täuflings (Zahn) auf der neutestamentlichen Linie von Freispruch und Freiheit der in Zeugendienst genommenen Gemeinde (Freytag).

Das bei Freytag anklingende Verständnis der Taufe als Ordination zum Dienst führt schließlich wie die Taufe selbst zu der dringenden Frage, wie ein solcher vom Wort Gottes geforderter Dienst der missionarischen Gemeinde heute bestimmt und ausgeübt werden kann und muß. Diese Frage wieder in das Bewußtsein der Gemeinden zu bringen und uns gemeinsam um ihre Beantwortung zu bemühen, dürfte m.E. in dem weiteren Gespräch über die Taufe nicht unberücksichtigt bleiben.

⁷¹ KD IV/4, 214.

⁷² Es ist m.E. ein Trugschluß, wenn der Taufausschuß der Evangelischen Kirche im Rheinland am 25. 6. 70. feststellt, daß »der, der darbringt, auch die Kindertaufe haben will«. Wollte er die Kindertaufe, so würde er nicht nach einer Alternative suchen. Der Taufausschuß kommt m.E. vorschnell »zu der Meinung, daß keine weiteren Gedanken an eine solche ... Darbringung gewandt werden sollten« (Protokoll). So werden wir weder unserer theologischen Tauferkenntnis noch unserer geschichtlichen Situation gerecht.

MARTIN NIEMÜLLER

»CHRISTENGEMEINDE UND BÜRGERGEMEINDE«¹

Das Thema, zu dem ich hier sprechen soll, »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, war der Titel eines Vortrages von Karl Barth im Jahre 1945, der dann im Jahre 1946 als Broschüre im Evgl. Verlag Zollikon erschien². — Wir Alten wissen es, und die Jüngeren, die heute am Leben der Kirche teilhaben und mitwirken, sollten es eigentlich auch wissen, daß Karl Barth der deutsch-schweizerische Theologe gewesen ist, der auf Gestaltung und Weg der »Bekennenden Kirche« in der Hitlerzeit den entscheidenden und nachhaltigsten Einfluß ausgeübt hat. — Aber nach 1945 hat sich weder die patentierte Universitätstheologie noch die restaurative Kirchenverwaltung (fälschlich meistens »Kirchenleitung« genannt) von Barthschen Gedanken ernsthaft ansprechen oder gar bestimmen lassen, was auch nicht weiter zu verwundern ist, weil beide institutionalisierten Größen (Universitätstheologie wie Kirchenverwaltung) sich hatten »gleichschalten« lassen oder jedenfalls dem ideologischen Machtanspruch des Nationalsozialismus keinerlei Widerstand entgegengesetzt hatten. — So ist es wohl zu erklären, daß die Probleme, die der Kirche in Hitlers Tagen gestellt wurden, heute wieder aufbrechen und Beantwortung verlangen, weil sie damals und seither in der Schwebe geblieben sind.

Eins — und ein vordringliches — dieser Probleme hat Barth alsbald nach dem Ende der Hitler-Aera in diesem Vortrag angefaßt, und er sagt gleich zu Beginn seines Vortrages, daß er mit »Christengemeinde« das meint, was man sonst als »Kirche«, mit »Bürgergemeinde« das meint, was man sonst als »Staat« bezeichnet. — Im Jahre 1945 konnte man diese Gleichsetzungen nach den Erfahrungen und Ergebnissen des »Dritten Reiches« vollziehen. Von der »Kirche« aus der Zeit vor Hitler war nur noch die »Christengemeinde« übrig geblieben, und eine »Bürgergemeinde« gab es nicht mehr, geschweige denn einen »Staat«; aber Bürgergemeinde und Staat mußten sich wieder bilden, weil Menschen nirgendwo in unserer Welt ohne Ordnung und Recht miteinander leben können; und auch die »Kirche« etablierte sich wieder, weil — ja, weil »man« ja mit Hitler nichts zu tun gehabt haben wollte, und weil

¹ Referat, gehalten am 9. 11. 72 auf der Dekanatssynode in Usingen (Taunus).

² In: Theologische Studien, Heft 20, abgedruckt in: Kirche für die Welt, 7. Heft, 1946.

die Zugehörigkeit zur Kirche eine Art Alibi bedeutete: man war doch höchstens ein »Mitläuf er« gewesen! Der »Staat« wurde tatsächlich als »Bürgergemeinde« nach einem demokratischen Verständnis organisiert; aber hinter der heutigen »Kirche« kann man wohl kaum eine »Christengemeinde« als ihren eigentlichen Kern vermuten: »Kirche« ist eine sehr vieldeutige Größe — wieder! — geworden. — Karl Barth argumentiert nun etwa so: Jesus Christus ist der wirkliche, heute lebendige Herr der *ganzen* Welt, der Christen wie der Nichtchristen. Beide leben im Staat als Glieder der Bürgergemeinde, aber die glaubenden Christen als Christengemeinde sind — gewissermaßen — ein engerer Kreis um Jesus Christus als den alles — beide Kreise — beherrschenden und bestimmenden Mittelpunkt. Und dieser engere Kreis hat einen Auftrag und damit eine Verantwortung für den weiteren Kreis, nämlich die gute Botschaft allen Menschen zu verkündigen. Die Christengemeinde steht also mitten in der Welt, in der Bürgergemeinde, und *kann* sich nicht von ihr isolieren. Wo sie das tut, hört sie auf, Christengemeinde zu sein, weil sie Jesus Christus nicht den Herrn, nicht den beherrschenden Mittelpunkt sein läßt! — Die Christengemeinde ist nämlich in dieser Welt nicht für sich selber da, sondern für ihren Herrn und damit für den Nächsten, die Mitmenschen; ihnen soll sie dienen und zwar im Geiste ihres Herrn, so daß diese Mitmenschen etwas davon zu spüren bekommen, daß die Zugehörigkeit zu diesem Herrn, das Leben mit ihm, die Nachfolge auf seinem Weg, der »Glaube« an ihn Erfüllung ihres menschlichen Daseins, ihres Lebens ist und werden will.

Der Staat, die Bürgergemeinde hat einen anderen Auftrag: er soll dafür Sorge tragen, daß die Menschen — ob christlich oder nichtchristlich, gläubig oder ungläubig — im Frieden miteinander leben können und, wo sie nicht wollen, dazu genötigt oder gezwungen werden. Hier geht es um die Aufrichtung des Rechts, die Sicherung von Freiheit und Frieden »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens⁸. — Es darf nicht dahin kommen, daß die Christengemeinde, die »Kirche« ihr politisches Ziel darin sieht, den »Staat«, die Bürgergemeinde zur »Kirche« zu machen, durch politische Einflußnahme zu »verchristlichen«. — Wohl aber haben die Christen, hat die Christengemeinde, weil sie innerhalb der Bürgergemeinde leben, weil sie auch und immer Staatsbürger bleiben, ihre politische Aufgabe, ihre Mitverantwortung dafür, daß die Bürgergemeinde *ihre* Aufgabe recht erfüllt. Die Kirche hat keine Ansprüche an den Staat auf irgendwelche Vorechte, auf sogenannte »Privilegien« zu stellen, weil die Bürgergemeinde als verantwortlich für das Recht allen ihren Gliedern das

⁸ Barmer Erklärung, These 5, in: K. Kupisch, Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871—1945), 273.

gleiche Recht schuldet, wenn anders sie Freiheit und Frieden sichern will. — Die heutigen Kirchen haben aber — und nicht nur in der Bundesrepublik, und nicht nur in der »westlichen Welt« — noch eine ganze Reihe solcher »Privilegien«, Beteiligung an der Schule und im Bildungswesen, Schutz von Feiertagen und finanzielle Erleichterungen und Unterstützungen usw. — Karl Barth meint, die Kirchen sollten das als Geschenke göttlicher Vorsehung dankbar annehmen und sich dadurch zu umso gewissenhafterem Dienst für die Allgemeinheit der Bürgergemeinde verpflichtet wissen; sie sollten sich aber ernstlich davor hüten, aus ihren (ererbten) Vorrechten Ansprüche herzuleiten, wobei ihm (Karl Barth) der »Öffentlichkeitsanspruch« der Kirche als Christengemeinde besonders verdächtig und mehr als fragwürdig erscheint, weil er sich (und dieser Eindruck ist kaum zu widerlegen) als Mittel für den Kampf in eigener Sache, als Chance zur Selbsterhaltung und zur Selbstrechtfertigung auswirkt.

Die Christengemeinde — so Karl Barth, und so sagt es schon die wesentlich von ihm konzipierte theologische Erklärung der Ersten Bekenntnissynode von Barmen 1934 — erkennt den Staat, die Bürgergemeinde »in Dank und Ehrfurcht gegen Gott« als seine »Wohltat« an und ist daran interessiert, daß der Staat sich in einer Weise darstellt und verhält, die nicht im Gegensatz zu dem von der Kirche verkündigten und erhofften Reich Gottes, zu der vollkommenen und offensichtlichen Herrschaft Jesu Christi steht, sondern darauf *hindeutet* und *hinweist*. In der Barmer Erklärung hieß das (in der fünften These): »Sie (die Kirche) erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten.⁴ — In dem elf Jahre später formulierten Text des Vortrages »Christengemeinde und Bürgergemeinde« heißt es ausführlicher und vielleicht auch deutlicher:

»Tritt sie (die Kirche, die Christengemeinde) in ihre politische Mitverantwortung ein, dann muß das bedeuten: sie ergreift jetzt *die* menschliche Initiative, die die Bürgergemeinde nicht ergreifen, sie gibt ihr jetzt *den Anstoß*, den diese sich selbst nicht geben, sie vollzieht jetzt eben *die* Erinnerung, deren diese von sich aus nicht fähig sein kann ... Sie unterscheidet und wählt unter den sich jeweils bietenden politischen Möglichkeiten, unter Zurückstellung und Ablehnung der anderen, immer diejenigen, in deren Realisierung ein Gleichnis, eine Entsprechung, eine Analogie, das Spiegelbild dessen sichtbar wird, was den Inhalt *ihres* Bekenntnisses und *ihrer* Botschaft bildet ... So handelt sie gerade in Treue gegen ihren eigensten Auftrag, indem sie *auch politisch* handelt.⁵

Heute mag das für uns reichlich idealistisch, jedenfalls optimistisch klingen; denn die Frage lauert hinter solch einer Forderung ja als unabweisbar: Wo ist das denn je tatsächlich und in der Praxis so ge-

⁴ AaO. 273f.

⁵ Theologische Studien, Heft 20, 24f.

schehen? Schön wär's ja, doch »die Verhältnisse, sie sind nicht so!« — Man hat wohl nachträglich so getan, »als ob« — als ob die Abschaffung der Sklaverei, die Gleichberechtigung der Frau, die Armen- und Krankenfürsorge, die Betreuung von Gefangenen und Strafentlassenen, kurzum aller soziale und humanitäre »Fortschritt« auf die Initiative der Christengemeinde, nach Barth also: der »Kirche« zurückzuführen sei. Aber sicherlich ist dem nicht so; denn die »Kirche« — das, was sich heute Kirche nennt, und was uns aus geschichtlicher Tradition von Eltern und Vorfahren her als Kirche überkommen ist — hat sich selber wohl nur selten und sicher nicht einmal bei der Mehrzahl ihrer Glieder (oder »Mitglieder«?) als »Christengemeinde« verstanden. Die Kirche war schon seit vielen Jahrhunderten die Gesamtheit der Getauften, die ohne eigenen Entschluß durch den Vollzug der Taufe zu Christen und zu Gliedern der Kirche gestempelt wurden, weil man nur als getaufter Christ Glied der Bürgergemeinde sein konnte. Die Kirche war also in ihrem Menschenbestand mit dem Staat, der Bürgergemeinde, identisch: Die Kirche war im alten Römischen Reich Reichskirche und später, als sich Nationalstaaten bildeten, Staatskirche, wenn auch unter dem gemeinsamen Oberhaupt in Rom bzw. in Byzanz, oder nach der Reformation des 16. Jahrhunderts unter dem Monarchen der betreffenden Nation. Das ist zu Beginn dieses Jahrhunderts allgemein in einen Auflösungsprozeß hineingeraten, der noch nicht abgeschlossen ist. Von den Staatskirchen sind Volkskirchen übriggeblieben, die wohl noch die Strukturmerkmale der alten Staatskirchen aufweisen, aber in ihrer Entwicklungstendenz zu Christengemeinden werden wollen. — Staatskirchen gibt es auch heute noch, und sie werden sich — wie in Portugal und Spanien, wie in Griechenland, wie in Großbritannien und Skandinavien — noch eine Weile halten; aber sie werden durch die Sorge um ihre eigene Existenz so in Anspruch genommen, daß sie offensichtlich für eine eigene politische Initiative, dh. für einen christlichen Dienst in der Bürgergemeinde, in der sie leben und zu der sie gehören, keine Kraft mehr verfügbar behalten.

Diese Art von politischer Aufgabe, wie Karl Barth sie sah, ist wohl überhaupt in der Kirchengeschichte von Seiten der als Kirche etablierten Christengemeinde kaum jemals erkannt und aufgegriffen worden. Die Kirche hat sich zwar, solange sie sich noch nicht national-staatlich teilte, um ihren Missionsauftrag an alle Welt gekümmert, hat ihn später national-staatlich eingeengt und mehr oder weniger auf die Teile der »nicht-christlichen« Welt konzentriert, wo ihr Nationalstaat eigene Interessen kolonialpolitischer oder wirtschaftspolitischer Art hatte. In den Staaten, die keine überseeischen Interessen hatten, war es den Staatskirchen nicht gestattet, Missionsaufgaben im Ausland mit Kirchenmitteln, die ja der Staat gab, zu finanzieren oder zu unter-

stützen. (Daher die Entstehung freier und durch freie Beiträge und Gaben aktionsfähig gemachter Missionsgesellschaften in unseren deutschen Staats- und Volkskirchen bis 1918 und sogar darüber hinaus!). — Daß die so etablierte und so organisierte Kirche irgendetwas Politisches hätte denken, sagen oder tun können, was nicht hundertprozentig Bestätigung der Regierungspolitik gewesen wäre, war völlig unvorstellbar. Diese »Kirche« hatte also auf jeden Fall regierungstreu zu sein und zu schweigen, wo sie etwas anderes meinte. Sie hatte es sich aber längst abgewöhnt, etwas anderes auch nur meinen zu können. Ein sozialdemokratischer Pfarrer war unmöglich und galt als Widerspruch in sich selbst. Das ist noch nicht so sehr lange bei uns her; ich habe es in meiner Heimatkirche zu Beginn der zwanziger Jahre mit Kollegen, die »religiöse Sozialisten« waren, noch selbst miterlebt! Für die national bestimmte Staats- und Volkskirche, deren Endphase wir heute miterleben, gab es keine politischen Probleme und auch keine politischen Aufgaben.

Dies Selbstverständnis (vielleicht müßte man es richtiger Selbst-*un*-verständnis nennen!) der »Kirche« kam in der Hitlerzeit ins Wanken, als die staatshörige, etablierte Kirche zu eindeutig antichristlichen Maßnahmen, Verhaltensweisen und Verhaltensvorschriften der staatlichen Autoritäten schwieg und sie dadurch stützte, im Lauf der Zeit sogar mitmachte. — Die Frage: »Was ist denn Kirche?« verlangte Antwort; sie wurde auch — praktisch eindeutig — von gläubenden Christen, Pfarrern wie Gemeindegliedern, seit 1933 tausendfach gegeben, ehe sie im Barmer Bekenntnis formuliert wurde (Ende Mai 1934). Dort heißt die dritte These:

»Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.«⁶

An dieser Stelle krankt denn auch die Konzeption von Karl Barth: Die Bürgergemeinde, der Staat ist eine fest umrissene Größe. Man kann eindeutig feststellen, wer als Bürger dazugehört und wer nicht. Die Christengemeinde hat keine feststellbare Grenze; man kann zur »Kirche« gehören, ohne ein gläubender Christ zu sein, man muß sogar eingestehen, daß die große Mehrheit der Kirchen(mit)glieder ihr Christsein gar nicht ernstnehmen wollen. — Wer also im Auftrag der »Kirche« und von ihr dazu bevollmächtigt oder beauftragt spricht, spricht damit noch keineswegs im Namen und Auftrag der Christengemeinde;

⁶ K. Kupisch, Quellen, 273.

denn diese kann auch in der Kirche eine verschwindende Minderheit sein! — Wenn also kirchliche Verlautbarungen wie Synodalbeschlüsse oder sogenannte Hirtenbriefe publiziert werden, ist damit noch keineswegs garantiert, daß wir darin die Stimme auch nur der Christengemeinde, geschweige denn des Herrn Jesus Christus selber zu hören bekommen. Keine »Kirche« — auch keine »Bekennende Kirche« — kann uns solche Sicherheit schaffen; wir werden durch keine Autorität davon befreit, bei allen Urteilen und Plänen selber festzustellen, ob der eine Herr, in dem Gott zu uns spricht, sein Ja dazu gibt, weil es mit seinem Geist im Einklang steht. Diese eigene Entscheidung — Ja, weil *Jesus* Ja dazu sagt; Nein, weil *Jesus* seine Zustimmung versagt — nimmt uns keine Kirche ab. Wir hätten so etwas allerdings oft sehr gern, weil die eigene Verantwortung drückt; auch die »Christengemeinde« hat sich immer wieder die »Lehrautorität« gewünscht, wie die Römisch-Katholische Kirche sie sich selber gesetzt hat; glücklicherweise haben die Päpste davon nur wenig Gebrauch gemacht in dem Jahrhundert, seit das erste Vaticanum den Beschuß faßte! Die »Kirche« ist, zumal in ihrer heutigen Zusammensetzung und Gestalt, keine oder doch nur eine sehr relative Autorität; was sie sagt, *kann* ein guter brüderlicher Hinweis oder Rat sein, *braucht* das aber keineswegs zu sein: Der glaubende Christ wird es zu prüfen und dann letztlich selbst seine Entscheidung aus und im Glauben, dh. im Gebet, in der persönlichen Konfrontation mit seinem Herrn Jesus Christus, zu treffen haben. Dabei sollten wir freilich den Rat der Brüder nicht meiden, sondern suchen. Es hat zu den beglückenden und oft befreienden Erfahrungen in der Hitlerzeit gehört, daß Jesu Verheißung bestätigt und erfüllt wurde: »Wenn zwei unter euch eins werden auf Erden, worum sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.«⁷ — Es ist kein Zufall und keine Willkür gewesen, wenn sich die von allen irdischen Sicherungen entblößte und von allen Seiten in Frage gestellte und bekämpfte Bekennende Kirche jener Tage eine Notordnung gab, in der die Christengemeinde sich als Bruderrat verstand. Von dieser bruderrätlichen Christengemeinde sind auch Einwirkungen in die damalige Bürgergemeinde hineingegangen, die »an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten erinnert«⁸ haben.

Übriggeblieben ist jedenfalls von jenen Erlebnissen und Erfahrungen das klare Wissen darum, daß die an Jesus Christus Glaubenden sich nicht der Bürgergemeinde, dem Staat gegenüber als uninteressiert und unbeteiligt distanzieren können, sondern sich als Bürger, aber eben als

⁷ Mt 18,19f.

⁸ Kupisch, Quellen, 273f.

christliche Bürger verantwortlich einzusetzen haben, und daß sie dabei keinen andern Herrn anerkennen können und dürfen als ihn, dem sie als seine Jünger zugehören, und daß sie auch und gerade im Leben mit ihren Mitmenschen in seinem Geist und nach seinem Willen zu dienen haben. — Wir Christen können das auf jeden Fall — selbst als Einzelne — tun, weil wir ja als Staatsbürger wie jeder andere unsere staatsbürgерlichen Rechte und Pflichten wahrnehmen können und sollen. Wir *können* nicht unpolitisch sein und müssen selber den Weg suchen und bestimmen, in welcher Weise wir unserm Dienst in der Bürgergemeinde gerecht werden wollen. — Wir sind aber *auch* Glieder unserer organisierten Kirche, die ja nun einmal als Körperschaft innerhalb der Bürgergemeinde lebt und tätig ist. Wir haben in unserer örtlichen Kirchengemeinde oder hier in der Dekanatssynode, vielleicht auch in der Kirchensynode oder selbst in der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland mitzuberaten und mitzubestimmen, was für einen Einfluß diese volkskirchlichen Körperschaften auf das Leben unseres Volkes als Bürgergemeinde ausüben oder jedenfalls auszuüben *versuchen* sollten. Da wird es sehr — und unter Umständen entscheidend — darauf ankommen, daß wir als glaubende Christen dafür Sorge tragen, daß das Wort und der Rat, unter Umständen auch die *Forderung* der Kirche überall, wo sie sich hören läßt, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die wirkliche Verantwortung der Regierung wie des Staatsvolkes erinnert. — Da gibt es eine ganze Fülle von Dingen, zu denen wir im Namen Gottes ein deutliches Nein zu sagen haben und zu denen wir auch als Bürgergemeinde, als Volk und als Staat, Nein sagen müßten, wie es andere Kirchen in der Welt, die auch nicht besser sind als die unsere, längst getan haben: es geht da vor allem um Frieden, um den Verzicht auf Gewalt zur Erreichung politischer Ziele, um die Beendigung kolonialer und neo-kolonialistischer Unterdrückung der Schwächeren, um die Ausnutzung von Mitmenschen für Macht- und Profitinteressen, um den bedenkenlosen Raubbau an den Naturgütern, die unsere Kinder zum physischen Überleben nötig haben werden: Wasser und Sauerstoff. Hier haben nicht nur die »Kirchen«, hier haben wir — und das ist Christenpflicht, Pflicht der Christengemeinde — mit allen humanitären Bestrebungen an einem Strang zu ziehen, weil die Menschheit begreift, daß aller Fortschritt Selbstmord bedeutet, wenn man ihn mit Menschenleben bezahlt. Und ebenso haben wir — positiv — zu allem Mut zu machen und an allem arbeitend und opfernd mitzuwirken, was der Erhaltung menschlichen Lebens förderlich ist und dient. Es gibt auch eine Fülle von Fragen friedlichen menschlichen Zusammenlebens, bei denen es sehr verschiedene Auffassungen über Prioritäten, über die besseren und wichtigeren Wege und Methoden gibt, *wie* man zu einem vielleicht allgemein gutgeheißenen und anerkannten

Ziel gelangen will: etwa zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit, zur Vermögensbildung für Nichtbesitzende, zur wirtschaftlichen Sicherstellung Nicht- oder Nicht-mehr-Arbeitsfähiger usw. Hier sollten wir als Christen die »Kirche« oder die Christengemeinde nicht festlegen wollen; denn derartige Entschlüsse wollen »nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens«⁹, dh. mit menschlichen Verstandesüberlegungen begründet und gefaßt werden. — Die Bibel, die Heilige Schrift, will uns kein Lehrbuch für Politik oder Wirtschafts- und Gesellschaftslehre sein, sondern Zeugnis für Jesus als den Christus Gottes, als den Menschen, in dem Gott uns begegnet und dessen Geist uns »in alle Wahrheit« leiten will. Also nicht die Frage: was sagt die Bibel über diese oder jene politische Frage?, sondern: was sagt Jesus, was sagt sein Geist, was sagt Gott in solchem Fall? — Diese Frage kann ehrlich nur von einem glaubenden Menschen gestellt werden, und jedenfalls bekommt nur der Glaube die Antwort darauf, die nicht von dem Fragenden selbst gewünscht und selbst gemacht ist. Die Antwort will erbetet sein, wenn wir uns zuvor nachdenkend und nachsinnend selber die Frage gestellt haben, was Jesus wohl zu unsren Gedanken sagen, ob er wohl den von uns erdachten Weg mit uns gehen, ob er wohl unsere Pläne als seine Pläne bestätigen wird?! — Wir werden froh und dankbar sein, wenn Christenbrüder zum gleichen Ergebnis kommen wie wir und denselben Weg nehmen; wir werden uns sicher noch mehr in Dankbarkeit freuen, wenn die Christengemeinde, in der wir leben, den gleichen Weg nimmt, oder sogar unsere Kirche. — Aber alle solche Übereinstimmung hilft nichts und bleibt brüchig, wenn wir nicht gewiß sind: Jesus Christus, mein Herr, ist dabei und sein Geist führt mich! — Das ist und bleibt die letzte und endgültige Instanz: Was sagt Jesus dazu?

⁹ AaO. 273.

WILHELM NIESEL

KIRCHE UNTER DEM WORT

Die Entstehung der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union

I.

Der Kirchenkampf hatte längst begonnen, ehe das verhängnisvolle Jahr 1933 anbrach. Karl Barth, damals noch in Münster i. W., schleuderte Anfang 1930 den verantwortlichen Führern der deutschen evangelischen Kirche, aber auch »Hunderten und Tausenden unserer Pastoren«, einschließlich Professoren — denn unmittelbar richtete er sich gegen Prof. Joh. Schneider, den Herausgeber des Kirchlichen Jahrbuchs — die Frage entgegen: »Quousque tandem . . .?«¹ Er wandte sich gegen eine satte, in sich selber sichere Kirche, die sich rühmte, kraft des tief in der deutschen Volksseele verwurzelten religiösen Gedankens aus dem Engpaß herauszusein, in den sie nach dem Kriege geraten war. Dieser Ruf fand ein weites, zustimmendes Gehör², vor allem bei der jungen theologischen Generation. Er war ein Ruf zur Umkehr, zu dem die Kirche immer neu schaffenden und tragenden Worte Gottes. Indem Barth die Kirche zur Sache rief, war sein Angriff auf die Kirche ein Angriff für die Kirche.

Ein anderer Sturm gegen die Kirche kündete sich an, als ein Berliner Pastor namens Hossenfelder für die im Herbst 1932 in Altpreußen fälligen Kirchenwahlen »Richtlinien der Liste «Deutsche Christen»« veröffentlichte³. Sie waren ein Ausbruch aus dem Krankheitsherd der Kirche, den radikal zu bekämpfen Karl Barth aufgerufen hatte. Der auf Anordnung Hitlers unter Einfluß von Gregor Straßer geschaffenen »Glaubensbewegung Deutsche Christen« ging es auch um die Kirche, aber um eine Kirche, »die im Volkstum wurzelt«⁴. Zwar wurde aus dem nationalsozialistischen Parteiprogramm die verführerische Aussage übernommen: »Wir stehen auf dem Boden des positiven Christentums«; aber sie wurde im Sinne dieses Programms erläutert: »Wir

¹ K. Barth, *Der Götze wackelt*, hg. von K. Kupisch, 27ff; *ZdZ* 8 (1930).

² Vgl. das dankbare Votum R. Bultmanns, in: Karl Barth, *Gesamtausgabe V. Briefe I*, 99.

³ K. D. Schmidt, *Die Bekenntnisse des Jahres 1933*, 135.

⁴ Richtl. 10, *ebd.* 136.

bekennen uns zu einem bejahenden artgemäßen Christusglauben, wie er deutschem Luthergeist und heldischer Frömmigkeit entspricht.⁵ Der Zusammenschluß der im Deutschen Ev. Kirchenbund zusammengefaßten 29 Kirchen, die »kommende ev. Reichskirche«, für die die Trommel gerührt wurde⁶, sollte ihre Wurzel im Volkstum haben und sich nach der deutschen Art, der germanischen Rasse⁷ richten. Die Folgerung aus dieser Aussage war die Auflösung der Kirche in die nationalsozialistische Gesellschaft. Das erkannten bei weitem nicht alle. Die Parole vom positiven Christentum und deutschen Luthergeist erfüllte ihren Zweck und umnebelte die Gemüter. Aber man konnte es vernehmen, wenn man wollte. Männer wie der spätere rheinische Landespfarrer, der eine überspitzte kohlbrüggische Theologie⁸ vertretende Heinrich Forsthoff, haben das schon Anfang 1934 in einem Gespräch mit Gegnern zugegeben: »Staat und Kirche sind eins.«⁹ Die alte, von Richard Rothe vorgetragene These wurde in einer Weise aktuell, wie er es sich nicht hatte träumen lassen.

Zwischen den beiden Fronten, auf denen in so verschiedener Ausrichtung um die Kirche gekämpft wurde, kam es zu ersten Gefechtsberührungen. Karl Barth als Hauptbegründer der theologischen Erneuerung nach dem ersten Weltkrieg war ihr wichtigster Sprecher; aber er war als Mahner und Verkünder der guten Botschaft nicht allein geblieben. Hans Asmussen hatte nach dem Altonaer Blutsonntag mit seinen Freunden das Altonaer Bekenntnis herausgebracht¹⁰. Die wohl deutlichste Erklärung zu dem aufkommenden Ungeist gab die Elberfelder Kreissynode anlässlich der im Herbst 1932 anstehenden Kirchenwahlen ab. In einer im wesentlichen von dem reformierten Prediger lic. Klugkist Hesse verfaßten Kanzelabkündigung hieß es: »Das Presbyterium muß seine warnende Stimme erheben gegen alle Versuche von politischen Parteien . . ., ihre Programme der Kirche als maßgebend aufzuzwingen . . . Denn die evangelische Kirche kann niemals eine andere Autorität anerkennen als ihren König Jesus Christus . . . Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem eingeborenen Sohn Gottes, der für alle Völker ohne Unterschied der Rasse den Tod erlitten hat. Einen germanischen Christus gibt es nicht. . . . Wir kennen darum keine heldische Frömmigkeit; denn Glaube ist nie ohne Buße und Beugung unter das Gericht Gottes. . . . So ermahnt das Presbyterium die Glieder der Gemeinde, sich durch kein neues Evangelium verwirren

⁵ Richtl. 4.

⁶ Richtl. 2.

⁷ Punkt 24 des Parteiprogr. der NSDAP.

⁸ W. Kreck, Die Lehre von der Heiligung bei H. F. Kohlbrügge, 1936.

⁹ Nach Notizbuch des Verf.

¹⁰ K. D. Schmidt, aaO. 19ff.

zu lassen.«¹¹ Kein einziger Deutscher Christ wurde in das Presbyterium der reformierten Gemeinde Elberfeld gewählt.

Als am 30. 1. 1933 die Hakenkreuzfahnen an den Rathäusern der deutschen Städte hochgingen, wollten freilich manche von dem, was sie mitverfaßt und abgekündigt hatten, nichts mehr wissen. Was an jenem Tage im deutschen Volke vor sich ging, muß man miterlebt haben, um es mit dem geistigen Auge vor sich haben zu können. Es war wie ein Rausch, angesichts dessen nur wenige nüchtern blieben. Man muß an große Erweckungsbewegungen denken, will man eine Parallele zu dem finden, was damals geschah. Die Feuerbrände in den Universitätsstädten, in die hinein Studenten alle Bücher warfen, die nach ihrer Überzeugung »wider den deutschen Geist« waren, stellten nur ein Zeichen für die Umwandlung der Gesinnung dar, die von heute auf morgen Platz gegriffen hatte. Leute verbrannten plötzlich, was sie vordem verehrt hatten, und beteten an, was sie bis dahin radikal abgelehnt hatten. Auch Theologen, die sich der von Karl Barth heraufgeführten Erneuerung ganz hingegeben hatten, wandten sich den Deutschen Christen (DC) zu und ließen sich trotz aller brüderlichen Bemühungen aus dieser Verstrickung nicht lösen. Zur Begründung mußte plötzlich Calvin herhalten, der in seiner *Institutio* doch auch eine natürliche Theologie gelehrt habe¹².

II.

Der Ruf nach einer geeinten evangelischen Reichskirche brachte zunächst die Vertreter der beiden reformatorischen Konfessionen auf den Plan. Am 13. April erließ der westfälische Generalsuperintendent Zoellner einen »Aufruf an alle Lutheraner« und forderte die »Bildung einer evangelischen Kirche deutscher Nation auf klarer Bekennnisgrundlage«¹³. Die altpreußische Kirche wollte er zunächst zu einer

¹¹ Ebd. 17f.

¹² So der Direktor der Theol. Schule Elberfeld und nachmalige Kirchenminister Otto Weber am 26. Juni in einer Sitzung der Elberfelder und Gemarker Pastoren unter Zuziehung von Karl Barth. — Im folgenden soll nicht dargestellt werden, wie nach der Machtergreifung Hitlers der nationalsozialistische Staat und die von ihm gelenkten DC mit »groß« Macht und viel List die Kirche zu erobern versuchten. Vielmehr soll aufgezeigt werden, wie es zu einer Bekennenden Kirche der altpreußischen Union kam. Träger der Entwicklung dazu waren die allmählich sich gegen den Ungeist der Zeit formierenden Kräfte, die freien Synoden und der Pfarrernotbund. Da der Verfasser bis zum Sommer 1934 in der reformierten Gemeinde Elberfeld stand, kann er aus eigener Erfahrung nur die Ereignisse schildern, die im Westen freie Synoden entstehen ließen.

¹³ K. D. Schmidt, aaO 140.

Verwaltungseinheit umgestalten, die zwei Bekenntniskirchen, eine lutherische und eine reformierte, umfassen sollte. Da es im Reich aber keine Länder mehr geben solle, müsse man dem Drängen der Staatsführung auf eine Reichskirche hin folgen. Für deren Gestaltung müsse man sich zunächst mit den vorhandenen Bekenntnissen begnügen; aber wir müßten bekennende Kirche werden und zu den Fragen von heute, z.B. dem Mythus, Stellung nehmen. So könnte eine neue Union auf dem Grunde des Evangeliums erwachsen, die föderativ zu gestalten wäre und aus verschiedenen, innerlich zusammenpassenden Sprengeln bestehen müßte¹⁴. Diesem Aufruf schloß sich am 17. April, dem 2. Osterstage, in Rheydt eine große Schar von Vertretern reformierter Gemeinden an und gab reformierte Forderungen kund¹⁵. Als Frucht dieser Bestrebungen wurde es angesehen, daß der Präsident des EOK D. Dr. Kapler als Vorsitzender des Deutschen Ev. Kirchenausschusses am 23. April die Initiative ergriff und zwei Vertreter der beiden Bekenntnisse, den hannoverschen Landesbischof Marahrens und den Studiendirektor des Elberfelder Predigerseminars D. Hesse, an seine Seite berief, um eine Verfassung für eine evangelische Reichskirche auszuarbeiten¹⁶. Es ist nicht verwunderlich, daß bald die Frage aufgeworfen wurde, welche Auswirkungen dies auf die Ev. Kirche der altpreußischen Union haben würde¹⁷. Sie umfaßte mindestens die Hälfte des deutschen Protestantismus. Für die Aufrechterhaltung der Union traten nicht nur die Greifswalder Universitätstheologen mit einer Kundgebung ein¹⁸, sondern vor allem der reformierte rheinische Generalsuperintendent D. Stoltenhoff, der sogar behauptete: »Am stoffkräftigsten würde der deutsche Protestantismus sein, wenn eine sinnvolle Union . . . über das ganze Reichsgebiet gespannt würde«, und zukunftsweisend sagte, eine Reichskirche dürfe »nicht ohne volle Abendmahlsgemeinschaft sein«¹⁹. Der altpreußische EOK führte am 27. Mai die unierten Landeskirchen zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammen und stellte für die eigene fest: »Die Ev. Kirche der altpreußischen Union hat einen besonders gearteten Bekenntnisstand.«²⁰

Hatte Zoellner wenigstens im Privatgespräch geäußert, daß die neu zu verfassende Kirche eine bekennende Kirche werden müßte, so gab

¹⁴ So am 14. 4. in Münster und am 18. 4. in Düsseldorf im Gespräch mit Reformierten nach Aufz. des Verf.

¹⁵ K. D. Schmidt, aaO. 142. Da auch DC teilnahmen, wäre es vor Beginn im Pastorenzimmer beinahe zu einer Scheidung gekommen, als D. Paul Humburg-Gemarke die Frage stellte, ob man denn zusammen beten könnte.

¹⁶ Kirchl. Wegweisung. Informationsdienst aus dem EOK, Nr. 1, 15. Mai, 4.

¹⁷ Ebd. Nr. 2, 31. Mai, 6.

¹⁸ K. D. Schmidt, aaO. 148f.

¹⁹ Kirchl. Wegweisung, Nr. 2, 9.

²⁰ Ebd. 6f.

dem ein Kreis von Reformierten am 20. Mai in einer »Theologischen Erklärung zur Gestalt der Kirche« öffentlich Ausdruck²¹. Hermann Hesse, Mitglied des Dreimännerkollegiums, hatte darum als Hilfe für seine Besprechungen in Berlin gebeten. Bezeichnend war, daß man nicht wie Zoellner mit Berufung auf »die Zeitwende unserer Tage« sprach oder wie die Rheydter »in Bejahung dieser neuen Lage« »im Bereich eines neuen Denkens« mit »jubelnder Freude«²² oder dem Gebot der Stunde wie Kapler, zu einer Verfassungsreform zu kommen²³, sondern streng theologisch begann: »Die Vorsehung Gottes hat uns in eine Stunde geführt, in der wir uns erneut die Frage vorzulegen haben: Was heißt evangelische Kirche?« Nach dieser Einleitung wurde die erste Berner These von 1528 wörtlich wiedergegeben²⁴. Das alte Bekenntnis wirkte in dem Stimmengewirr der damaligen Zeit wie ein heller Fanfarenstoß, der zur Sammlung um Jesus Christus rief. Mit einem Mal war alles klar! Der Kern der späteren berühmten Barmer Erklärung ist in der Thesenreihe bereits enthalten, wenn es hier unter 3 heißt: »Das uns gesagte Wort Gottes ist unser Herr Jesus Christus.« Damit war gegen die plötzlich mächtig gewordene Geschichtstheologie Stellung genommen, die in der Geschichte und also damals in der Stunde des nationalen Aufbruchs die Offenbarung Gottes erblickte und in Hitler den von Gott gesandten Führer. Gegen Schluß wird die Einführung des von dieser Anschauung entlehnten Führerprinzips in die Kirche abgelehnt: »Geistlicher Führer der Kirche ist allein Jesus Christus.« »Der Herrschaft des himmlischen Herrn über die einzelnen Gemeinden entspricht auf Erden nicht die Herrschaft ... eines den anderen Ämtern übergeordneten Bischofsamtes.« Als die Verfassungsarbeiten fortschritten, stellte derselbe Kreis am 4. Juni »18 Forderungen zur Gestalt der Kirche« auf. Diese endeten nach wichtigen, grundsätzlichen Aussagen mit einer Erläuterung des Wesens der altpreußischen Union: Sie »beruht auf einer Abrede über das Zusammenleben von Kirchen (Gemeinden) lutherischen und reformierten Bekenntnisses. Das Eigenleben der reformierten Kirche in Lehre und Ordnung bleibt nach dem Sinn dieser Union gänzlich unberührt.«²⁵ Damit war man wieder bei Zoellner und bei der Rheydter Kundgebung angelangt. Man erkannte noch nicht, daß die bloße Berufung auf die reformatorischen Bekenntnisse in der damaligen Lage nichts half.

²¹ Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort ref. Kirche, hg. von W. Niesel, 325ff. — K. D. Schmidt, aaO. 149f.

²² RKZ 83 (1933), 133: O. Weber in seinem Vortrag. Die Rheydter Sätze beginnen auch: »In der Wende der Zeiten« (ebd. 125).

²³ J. Gauger, Chronik der Kirchenwirren, 1934, 74.

²⁴ E. F. K. Müller, Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche, 1903, 30, 9.

²⁵ RKZ aaO. 174f.

III.

Und dann erfolgte der Eingriff des Staates in die Ev. Kirche der alt-preußischen Union. Der Kultusminister Rust berief am 24. Juni den Wiesbadener Landgerichtsrat Jäger in sein Ministerium und ernannte ihn zum Staatskommissar »für den Bereich sämtlicher evangelischen Landeskirchen Preußens«²⁶. Als Anlaß diente die Tatsache, daß nach dem Rücktritt Kaplers vom Kirchensenat Generalsuperintendent Stoltenhoff kommissarisch mit der Führung der Geschäfte des Präsidenten des EOK beauftragt worden war. Der Staat brandmarkte dies als Bruch des Staatsvertrages mit der Kirche, völlig zu Unrecht, wie Reichsgerichtsrat Flor sogleich nachwies²⁷. Daß diese Begründung nur ein Vorwand war, ging daraus hervor, daß der Staatskommissar für sämtliche evangelischen Kirchen in Preußen eingesetzt wurde. Der eigentliche Grund lag zweifellos darin, daß schon vor Vollendung des Verfassungswerkes für die ganze evangelische Kirche ein Mann, der den Vorstellungen des Staats nicht entsprach, zum Reichsbischof bestellt worden war²⁸. Das Führerprinzip hatte die Köpfe aller beteiligten Kreise so umnebelt, daß dies geschehen war, ehe ein solches Amt durch die Verfassung festgestellt worden war. Besonders tätig war in dieser Hinsicht die Jungreformatorische Bewegung, die sich aus mancherlei Kreisen den DC gegenüber gebildet hatte, aber trotzdem bereit war, milde deutschchristliche Anschauungen gelten zu lassen²⁹. Die DC sahen in Hitlers »Bevollmächtigtem für die Angelegenheiten der evangelischen Kirchen«, dem Wehrkreispfarrer Ludwig Müller, den kommenden Reichsbischof. Er war ihr »Schirmherr«³⁰. Seiner Wahl wollten die Jungreformatorischen zuvorkommen und betrieben mit aller Macht die Wahl Friedrich von Bodelschwinghs durch den Deutschen Ev. Kirchenausschuß. Sie erfolgte am 27. Mai in einem dritten Wahlgang und zog den Rücktritt Kaplers nach sich³¹. Der Staatskommissar beurlaubte

²⁶ Gauger, aaO. 84.

²⁷ Ebd. 86ff.

²⁸ Siehe die Reden von Göring und Rust aaO.

²⁹ Denkschrift der Jungref. Bewegung über ihre Stellung zur Reichsbischofsfrage, 3. Dieser Denkschrift folgte dann vom 21. Juni ab das »Mitteilungsblatt der Jungref. Beweg. Junge Kirche«.

³⁰ Gauger, aaO. 78.

³¹ In den beiden ersten Wahlgängen hatten die lutherischen Landeskirchen für Müller gestimmt. Angesichts der so gearteten, nicht großen Mehrheit für v. Bodelschwingh sagte Kapler vor der dritten Abstimmung zu Hesse: »Falls Bodelschwingh jetzt noch annimmt, gibt es in der Kirche einen Kampf. Dann kann ich nicht mehr mitmachen und werde in der nächsten Zeit zurücktreten; denn die Lutheraner wollen einen Zäsariopasmus der Karolingerzeit.« Die nach der Wahl erfolgte Begrüßung v. Bodelschwinghs durch das Dreimännerkollegium sah dieser als Bestätigung an und nahm an (Notizen über den Bericht von Hesse beim Verf.).

sofort den ganzen altpreußischen EOK, beauftragte mit der Führung der Geschäfte des Präsidenten den Rechtsanwalt Dr. Werner, machte zum kommissarischen Geistlichen Vizepräsidenten den Führer der DC Hossenfelder, besetzte die anderen Stellen mit DC und ernannte für die einzelnen Kirchenprovinzen Staatsbevollmächtigte. Der EOK hat sich tapfer geschlagen. Er reichte sogleich beim Staatsgerichtshof eine Klage ein³²; aber ohne unmittelbare Verbindung mit den Gemeinden war er machtlos. Nicht viel anders war die Lage der bald beurlaubten Generalsuperintendenten, die zu einem Buß- und Betgottesdienst aufriefen. Inzwischen hatte Müller am 28. Juni das Kirchenbundesamt in Berlin durch SA besetzen lassen, die als erstes die Fernsprechleitung durchschnitten, um Hilferufe zu verhindern. Er machte sich selber zum Leiter des Ev. Kirchenbundes und zum Vorsitzenden aller seiner Körperschaften³³. So ging das damals zu! Jäger verfehlte nicht, ihm am gleichen Tage »das Recht der obersten Kirchenleitung der Ev. Landeskirche der altpreußischen Union« zu übertragen³⁴.

In aller Stille hatte sich einen Tag nach der Einsetzung des preußischen Staatskommissars ein Ereignis von größter Wichtigkeit vollzogen. Karl Barth brachte seine Schrift »Theologische Existenz heute!« zum Abschluß und wurde dadurch zu einem der führenden Männer der sich bildenden bekennenden Kirche. Das Heft war nicht gegen die Maßnahmen des Staates gerichtet³⁵; es war ein Ruf zur Buße an die Kirche auf der ganzen Linie. Die Streitschrift zeigte, daß der Schaden Israels älter war als die Irrlehre der DC, daß er in dieser vielmehr nur in die Erscheinung trate und auch die Jungreformatorischen an ihm Anteil hätten. Klar arbeitete Barth heraus: »Uns ist aufgetragen, in diesem Volk dem Worte Gottes zu dienen. Wir versündigen uns nicht nur an Gott, sondern auch an diesem Volk, wenn wir anderen Idealen und Aufgaben nachgehen.« »Es liegt aber auch in der Natur dieses Auftrags, daß er keinem anderen Anliegen . . . untergeordnet oder nebengeordnet werden kann.«³⁶ Barths Schrift wurde geradezu verschlungen.

³² Gauger, aaO. 84. Daß dieses Verhalten »das Signal für den etwas später einsetzenden Widerstand auf breiter Front« gewesen sei (so O. Söhngen in Bd. 26 der Arbeiten zur Gesch. des Kirchenk., 36), kann man wirklich nicht sagen. S. nur unten Anm. 44!

³³ Die Erklärung Müllers ebd. 90.

³⁴ Ebd. 87.

³⁵ Barth meinte noch Ende des Jahres in Auseinandersetzung mit Stimmen aus dem Auslande betonen zu müssen: »Würde ich dabei auch nur nebenbei politische Opposition meinen und machen, so würde ich unter umgekehrten Vorzeichen genau das tun, was eben — den DC vorzuwerfen ist« (ThExh Heft 5, 9). — Nach der Machtergreifung Hitlers sagte er einmal zum Verf.: »Ja, was mag das für ein Mann sein? Eine Art Cromwell?«

³⁶ K. Barth, Theologische Existenz heute, ThExh Heft 1, 1934, 39.

In einer Zeit der Hoffnungslosigkeit verhalf sie Unzähligen zu einer klaren Sicht, stärkte die Matten und befreite viele aus Verstrickungen, in die sie geraten waren.

Gegen die Einsetzung des Staatskommissars gelang es den Reichspräsidenten von Hindenburg zu bewegen³⁷, daß er seine Besorgnisse Hitler gegenüber zum Ausdruck brachte³⁸. Daraufhin bekamen die drei Bevollmächtigten des Kirchenausschusses — an die Stelle des zurückgetretenen Kapler war der Jurist Seetzen aus Sachsen getreten — die Möglichkeit, unter dem Schutz des Reichsinnenministers ihr Verfassungswerk am 10. Juli zu beenden und es den Beauftragten der Landeskirchen am folgenden Tage zur einmütigen Annahme zu unterbreiten³⁹. Das bestätigende Reichsgesetz verkündete bereits für den 23. Juli allgemeine Kirchenwahlen⁴⁰, so daß die Rückziehung des Staatskommissars in Preußen am 14. Juli und die Aufhebung aller Maßnahmen⁴¹ kaum eine Atempause für die Kirche bedeuteten. Der staatliche Bevollmächtigte für die Wahlen ließ zwar verlauten, daß ihre Freiheit »nach dem Wort des Reichskanzlers gemäß dem Reichsgesetz vom 14. Juli 1933 gewährleistet« sei; aber derselbe »Völkische Beobachter«, der diese Bekanntmachung veröffentlichte, erließ einen Aufruf, daß jeder evangelische Parteigenosse seiner Wahlpflicht zu genügen und seine Stimme den DC zu geben habe⁴². Die Partei setzte die unkirchlichen Massen zur Eintragung in die Wählerlisten in Bewegung⁴³, und obendrein rief Hitler selber am Vorabend der Wahl dazu auf, für die DC zu stimmen. So kam es, daß diese fast überall in den Presbyterien die Mehrheit erhielten. Über die Leitung der alt-

³⁷ ZB. hatte sich P. Humburg-Gemarke als ehemaliger Bezirksleiter für Soldatenheime in Ob.Ost an »seinen Feldmarschall« gewandt (Darstellung der Vorgänge in unserer Ev.-reformierten Gemeinde Barmen-Gemarke, 3).

³⁸ Gauger, aaO. 88.

³⁹ Ebd. 92.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. 91f. — ZB. war P. Humburg-Gemarke am 8. Juli von dem rheinischen Bevollmächtigten Dr. Krummacher beurlaubt worden.

⁴² Ebd. 92.

⁴³ So kam ein ununterbrochener Strom von Menschen in die Gemeindeämter. In der Wuppertaler Presse hatte eine Notiz des Gauleiters gestanden, daß er die Vollmacht erteilt habe, »alle Maßnahmen, die im Interesse der Bewegung für die Kirchenwahlen getroffen werden müssen, durchzuführen« (ebd.). Was das bedeutete, wußte man. Schräg gegenüber dem reformierten Gemeindeamt konnte man aus dem Keller einer von SA besetzten Schule die Schreie derer hören, die sie dort als Gegner der Partei mit Bierflaschen niederknüppelten. Die Pastoren der Gemeinde meinten darum, eine Versammlung von Vertrauensleuten, in der eine Wahlliste aufgestellt werden sollte, absagen zu müssen. Ein Vater von vielen Kindern fragte daraufhin den Verf.: »Müssen wir es nicht doch wagen, wenn es um Christi willen notwendig ist?« Die dennoch zu der Versammlung Erschienenen wurden von den beiden Kirchmeistern bearbeitet, daß sie schließlich von der Aufstellung einer eigenen Liste absahen. — Die Rundfunkansprache Hitlers bei Gauger S. 94.

preußischen Kirche wurde sogleich dadurch entschieden, daß die meisten Mitglieder des EOK »in loyaler Würdigung der veränderten Lage« um ihre Beurlaubung einkamen⁴⁴. Ja, Anfang August wählte der alte Kirchensenat den Beauftragten Hitlers Ludwig Müller zum Präsidenten des EOK mit der Bezeichnung Landesbischof⁴⁵! In einer der dunkelsten Stunden verließen Männer an der Spitze der altpreußischen Union — mit Beamtenstatus! — ihren Posten und gaben ihn für andere frei, und das verbliebene oberste Organ machte den Verführer zum Leiter der Kirche. Jetzt kam an den Tag, wie recht Karl Barth schon 1930 mit seiner Kritik an den Kirchenführern gehabt hatte und wie notwendig sein soeben erschollener Bußruf war. Ohne Gründung im Worte Gottes kann es keine Leitung der Kirche geben.

Reißend ging es auf dem Weg weiter, der durch das Ergebnis der Wahlen und die Schwäche der Kirche bestimmt war. Nachdem die altpreußischen Provinzialsynoden getagt hatten — nur auf der westfälischen hatten die Gegner der DC die Mehrheit und wählten D. Karl Koch aus Bad Oeynhausen zum Präses⁴⁶ —, trat die braune Generalsynode am 5. September in Berlin zusammen. Entsprechend der staatlichen Gesetzgebung führte sie den Arierparagraphen in die Kirche ein und wandelte die bisherigen Kirchenprovinzen in Bistümer um, an deren Spitze dann mit Ausnahme von Berlin und Schlesien DC berufen wurden. Landesbischof wurde endgültig Ludwig Müller. Die bisherigen Mitglieder des EOK wurden pensioniert; DC traten an ihre Stelle. Präsident wurde Rechtsanwalt Dr. Werner, Geistlicher Vizepräsident der Führer der DC und Bischof von Brandenburg Hossenfelder⁴⁷. Präses Koch verlas auf der Synode eine Erklärung im Namen der Gruppe »Evangelium und Kirche«, die mit dem Satze schloß: »Wir lehnen die Mitverantwortung an dieser Synode ab, weil wir sie vor der Geschichte und vor der Christenheit als eine rechte Synode nicht anerkennen können.«⁴⁸ Doch ehe er bis dahin gelangt war, wurde er niedergeschrien und verließ mit seiner Gruppe den Saal.

Schon am 27. September versammelte sich die deutsche Nationalsynode in Wittenberg. Sie wählte Müller zum Reichsbischof. In das Geistliche Ministerium berief er Hossenfelder, den lutherischen Landesbischof Schöffel, den reformierten Pastor Otto Weber und als Juristen Dr. Werner. Dagegen legten mehrere Kirchenführer Verwahrung ein, aber nicht, weil alle außer Schöffel den DC angehörten, sondern weil die Zusammensetzung eine zu starke Verbindung mit der Kirche der altpreußischen Union aufwies⁴⁹! Das bis heute bestehende Miß-

⁴⁴ Gauger, aaO. 95.

⁴⁵ Ebd. 98.

⁴⁶ RKZ 83 (1933), 282.

⁴⁷ Gauger, aaO. 98, 100.

⁴⁸ Junge Kirche 1 (1933), 194.

⁴⁹ Gauger, aaO. 104.

trauen gegen die Union überragte alle anderen Bedenken. Aus der mit robusten Machtmitteln erkloppenen Höhe stürzten die DC am 13. November in die Katastrophe der Sportpalastversammlung. Dort hielt der Berliner Gauobmann der DC und Inhaber hoher, kirchlicher Ämter Dr. Krause in Gegenwart der führenden DC einen Vortrag, in dem er gegen »die ganze Sündenbock- und Minderwertigkeitstheologie des Rabbiners Paulus« zu Felde zog, für ein »heldisches Christentum« eintrat und die Befreiung »vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral, von diesen — so hatte es schon Alfred Rosenberg ausgedrückt — Viehhändler- und Zuhältergeschichten«⁵⁰. Kein Widerspruch erfolgte. Im Gegenteil. Die Massenversammlung nahm unter Beteiligung der anwesenden DC-Elite eine entsprechende Entschließung an. Nur eine Gegenstimme meldete sich von der Galerie; aber im ganzen Lande erhob sich ein Sturm der Entrüstung.

IV.

Für die Aufklärung der Gemeinden war dieses Berliner Ereignis von unschätzbarem Wert. Entscheidende Bedeutung für die Zukunft hatte aber die Tatsache, daß bereits nach der braunen Generalsynode die Gegenkräfte sich zu bilden begannen.

Der eine Widerstandshort waren die Pfarrbruderschaften, die jetzt überall entstanden. In einer Versammlung im Hause von Pfarrer Gerhard Jacobi (Berlin, Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche) wurde unter maßgeblicher Mitwirkung von Martin Niemöller, Kurt Scharf, Günter Jacob und Eugen Weschke am 11. September der Pfarrernotbund gegründet. Am selben Tage brachte Joachim Beckmann die rheinische Pfarrbruderschaft in Essen zusammen⁵¹, und am 15. des Monats rief in Barmen eine reformierte Predigerversammlung den Coetus reformierter Pediger ins Leben⁵². Der Notbund entstand angesichts der Verzagtheit vieler Pastoren, die von den DC bedroht wurden. Man gab sich gegenseitig das Wort, sich für die »Verkündigung nur an die Heilige Schrift und an die Bekenntnisse der Reformation zu binden« und »sich der Not derjenigen Brüder, die darunter leiden, nach bestem Vermögen anzunehmen«. Hauptgegenstand der Verpflichtung war eine Stellungnahme gegen den von der Generalsynode beschlossenen Arierparagraphen⁵³. Offenlich trat der Notbund mit einer Eingabe an die deutsche Generalsynode in die Erscheinung, die, da Präses Koch keine Gelegen-

⁵⁰ Ebd. 109.

⁵¹ J. Schmidt, M. Niemöller im Kirchenkampf, 121f.

⁵² Nach Notizbuch des Verf.

⁵³ Rundschr. M. Niemöllers vom 21. 9. 1933 (Gauger, aaO. 101f).

heit zur Verlesung bekam, als Plakat in den Straßen Wittenbergs angeschlagen wurde⁵⁴. Auch die rheinische Pfarrbruderschaft, die bald eine Verbindung zur westfälischen aufnahm, richtete sich gegen die Beschlüsse der Generalsynode. Was dort geschehen sei, sei Deformation und nicht Reformation der Kirche, die allein durch das Wort und den Geist Jesu Christi geschenkt werde⁵⁵. Gegebenenfalls ein Ausscheiden der presbyterian-synodal verfaßten Kirche des Rheinlands aus der Union wurde dort von den Freien Evangelischen Presbyterianern ins Auge gefaßt. Sie hatten ihre Stimme gegen den Versuch erhoben, die kirchliche Verfassung der staatlichen nachzubilden, und traten entschieden für die Einzelgemeinde als Trägerin des kirchlichen Lebens ein⁵⁶. Den DC warfen sie vor: »Ihr habt einen anderen Geist, einen anderen Willen als wir.«⁵⁷ Ihr Führer Friedrich Graeber wurde einer der drei Vorstandsmitglieder der rheinischen Bruderschaft. Der bereits erwähnte reformierte Coetus lehnte ein Aufgehen im Notbund ab, »da die besondere Aufgabe der reformierten Kirche, Gewissen der deutschen evangelischen Kirche gegen allen römischen Sauerteig zu sein, weiter besteht. Wir haben in der gegenwärtigen Lage die Aufgabe, unentwegt darauf hinzuweisen, daß die Erneuerung der Kirche nur aus dem Worte Gottes erfolgen kann.«⁵⁸ Der Coetus wandte sich gegen die Beschlüsse der altpreußischen Generalsynode und bekundete damit sein Einstehen für die ganze Kirche. Er forderte die Amtsbrüder auf, eine Kundgebung Dr. Oberheids, des »Bischofs von Köln-Aachen«, nicht

⁵⁴ J. Schmidt, aaO. 128.

⁵⁵ RKZ 83 (1933), 376. Eine Erklärung »wider die Deformation der Kirche« war zuvor von D. Hesse und dem Verf. ausgearbeitet worden.

⁵⁶ Gauger, aaO. 81 und Flugschriften in den Akten des Verf. Die Freien ev. Presbyterianer waren die drei aus altem reformiertem Pastorengeschlecht stammenden Pfarrer Friedrich Graeber-Essen, sein Bruder Johannes in Anhausen und ihr Barmer Vetter Martin. Friedrich Graeber gab in seinem Freizeiten-Verlag in Velbert auch ein Lied »Der wahre Bischof« heraus. Er gründete nach seiner Disziplinierung eine Freie Ev. Presbyterianer Gemeinde in Essen, zu der sich auch Dr. Dr. Gustav W. Heinemann hielt.

⁵⁷ Flugblatt »Wider einen faulen Frieden mit den DC«, eine Stellungnahme zu einem »Wort zum Frieden« des rheinischen Konsistoriums vom 2. August: »Man verherrlicht das Geschöpf: Blut, Rasse, Volk, Staat usw. statt des Schöpfers ... Es ist erschütternd zu beobachten wie viele von den ›Brüdern‹ durch den Beitritt zu den DC sich verändert haben! Kennzeichen: Unduldsamkeit, Lähmung des Wahrheitsvermögens, Unfähigkeit zur Buße.« — Barths Aussage vom »anderen Geist« (am 23. 1. 1934 in Berlin — s. ThExh Heft 7, 4) war hier vorweggenommen.

⁵⁸ 2. Handreichung des Coetus vom 20. 10. 1933. — Der Name Coetus wurde auf Vorschlag von Karl Immer nach dem Vorbilde der vor 400 Jahren von a Lasko in Ostfriesland geschaffenen Körperschaft gewählt: »Es gilt auch heute durch Fürbitte, Zucht und theologische Arbeit sich gegenseitig zu helfen« (RKZ aaO. 322). Auf die Frage der Gestapo bei Vernehmungen, wann der Coetus gegründet sei, pflegte Karl Immer zu antworten: »Vor 400 Jahren.«

zu verlesen und alle Gesetze und Forderungen vor die Presbyterien zu »Entscheidungen vom Worte Gottes her« zu bringen. Der Zusammenschluß aller reformierten Gemeinden (auch in der Union) soll nur als letzte Notlösung in Frage kommen und zunächst Ausschau gehalten werden »nach einer von Gottes Geist zu wirkenden Einheit evangelischen Glaubens«⁵⁹. In gesamtkirchlicher Verantwortung hielt der Coetus von Wuppertal eine Versammlung mit den dortigen lutherischen Pastoren ab, auf der im Gegensatz zur Haltung der rheinischen Pfarrbruderschaft beschlossen wurde, zu dem auf Anfang November befohlenen Treffen mit Oberheid in Elberfeld nicht zu erscheinen; denn er würde dies so deuten, daß man ihn anerkenne⁶⁰. Zu den vor Weihnachten in Berlin versammelten Kirchenführern wurde ein Abgesandter geschickt, um ihnen dafür zu danken, »daß Sie uns in unserer vor allem verwüsteten preußischen Landeskirche nicht im Stich lassen wollen«, und sie zu bitten, »für ein klares Bekenntnis gegen die in der Kirche weitverbreitete Irrlehre Sorge tragen zu wollen«⁶¹. Die Reformierten waren allen kirchenpolitischen Schachzügen abhold und traten am entschiedensten gegen die Irrlehre auf für eine Erneuerung der Kirche aus dem Worte Gottes im Gehorsam ihm gegenüber⁶².

Der zweite und wohl wichtigste Widerstandsort waren die freien Synoden. Der erste Schritt zu ihrer Bildung geschah dadurch, daß auf Grund einer Beratung in derselben reformierten Pfarrerversammlung in Barmen-Gemarke, welche die Gründung des Coetus beschloß, Karl Immer auf Sonntag, den 24. September, einen Gemeindetag nach dem Klingenholz in Gemarke einberief. Auf ihm sprach das Elberfelder Gemeindeglied Daniel Schlickum über »Christlicher Glaube, Lehre und Leben mit Bezug auf die Aufgaben und Pflichten der Ältesten und Gemeindeverordneten«⁶³ und Pastor lic. Harmannus Obendiek-Gemarke.

Aus dieser Zusammenkunft entwickelte sich der »Rheinisch-westfälische Gemeindetag ›Unter dem Wort‹«. Damit ist eine für den weiteren Gang der Dinge entscheidende Parole laut geworden. »Unter dem Wort« — das war die Lösung für den ganzen weiteren Kirchenkampf⁶⁴. Der Sinn des Kampfes war damit klar herausgestellt. Auf

⁵⁹ 1. Handreichung vom 28. 9. 1933 (vom Verf.). — 2. Handreichung, 2.

⁶⁰ Notizbuch des Verf. über den 27. und 30. Oktober und 3. November.

⁶¹ So der vom Verf. am 18. Dezember überbrachte Brief (in dessen Akten).

⁶² Vgl. W. Niesel, Bekenntnis oder Berechnung?, in: RKZ 83 (1933), 398ff.

⁶³ In den Akten des Verf.

⁶⁴ Der Ausdruck wurde von Pastor Peter Bockemühl in W.-Cronenberg vorgeschlagen als Titel für ein neu gegründetes, von lic. Klugkist Hesse herausgegebenes Wochenblatt, das am 5. Nov. 1933 erstmals erschien und dann weiteste Verbreitung innerhalb der Bekennenden Kirche fand, bis es schließlich verboten wurde.

der Versammlung des Gemeindetages am 10. Dezember im Klingelholl sprachen P. Ludwig Steil aus Wanne-Eickel über »Die Not der Gemeinde und die Verheißung ihres Herrn« und Kirchmeister Frowein-Gemarke über den »Zusammenschluß der Gemeinden ›Unter dem Wort‹«. Eine Entschließung forderte eine neue Nationalsynode, die sich zur Heiligen Schrift als dem Zeugnis von der alleinigen Offenbarung in Jesus Christus bekennen und die Irrlehre, als gäbe es noch andere Quellen der Offenbarung Gottes, verdammten muß⁶⁵. Die reformierte Theologische Erklärung vom Mai des Jahres wurde damit aufgenommen und die Parole »Unter dem Wort« inhaltlich bestimmt.

Martin Niemöller hatte schon in dem 1. Rundschreiben des Notbundes gesagt, daß von jedem erwartet werden müßte, »daß er einen Laienkreis (Laienbruderbund) sammelt und ständig pflegt«⁶⁶, und Pfarrer von Rabenau-Berlin wurde nicht müde, dafür zu werben. Auch das 3. Rundschreiben der Rheinischen Pfarrbruderschaft befaßt sich wesentlich mit dieser Aufgabe. Aber während es hier hieß: »Der Arbeitsraum — für die evangelischen Bruderschaften — sind die einzelnen Pfarrbezirke«⁶⁷, geht es in dem von Karl Immer und seinen Freunden gegründeten Gemeindetag »Unter dem Wort« um einen »Zusammenschluß der Gemeinden«! Der Schritt zur Synode war getan!

Anfang Dezember schrieb der Coetus an seine Mitglieder, daß »sich in bestimmten Gebieten von Zeit zu Zeit die Männerkreise aus den einzelnen Gemeinden in freien Synoden treffen und beraten« müßten⁶⁸. Barth hatte schon vorher seiner Hoffnung Ausdruck gegeben, daß aus dem Notbund einmal eine Synode erwachsen möchte⁶⁹. So war es nicht zufällig, daß die erste, gegen die Zerstörung der Grundlage der Kirche einberufene Synode eine reformierte war. Sie wurde von Karl Immer und Wuppertaler Predigern und Ältesten vorbereitet. Am 3. 1. 1934 abends 7 Uhr traten die Vertreter von 167 reformierten Gemeinden Deutschlands in Barmen-Gemarke zu einer Freien reformierten Synode zusammen. In einem feierlichen Synodalgelübde erklärten sie, »daß sie, frei von jeder gemeindefremden Bindung in Fragen des Glaubens, sich rückhaltlos zum Worte Gottes Alten und Neuen Testamentes als der einzigen Offenbarungsquelle unseres Glaubens« bekannten⁷⁰. P. D. Humburg-Gemarke wurde zum Vorsitzenden gewählt. Am nächsten Tage hielt Karl Barth einen Vortrag über das »Bekenntnis der freien Kirchensynode«, und die Versammelten bekundeten nach einer Aus-

⁶⁵ Unter dem Wort, 1933, 47, 55; RKZ aaO. 392.

⁶⁶ J. Schmidt, aaO. 131.

⁶⁷ In den Akten des Verf.

⁶⁸ 3. Handreichung (vom Verf.), 3.

⁶⁹ J. Schmidt, aaO. 144.

⁷⁰ Bekenntnisschrift. hg. von W. Niesel, 328.

sprache, »daß die von ihnen gehörte, durch Herrn Prof. D. Barth verfaßte Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Ev. Kirche der Gegenwart die Wahrheit der Heiligen Schrift bezeugt und nehmen sie dankbar auf ihre Verantwortung«⁷¹. Diese Erklärung spricht in fünf Abschnitten über die Kirche in der Gegenwart; die Kirche unter der Heiligen Schrift; die Kirche in der Welt; die Botschaft der Kirche; die Gestalt der Kirche. Sie ist nicht ein Protest gegen andere. Gerade in den voraufgegangenen Wochen hatten sich die Proteste gegen die DC und den Reichsbischof überstürzt. Die Erklärung sagt vielmehr: »Angesichts der kirchlichen Ereignisse des Jahres 1933 gebietet uns das Wort Gottes, Buße zu tun und umzukehren«, »aufs neue die Hoheit des einen Herrn der einen Kirche« zu erkennen. Diese wird verstanden von der Offenbarung des Wortes Gottes her, »das der ewige Vater durch Jesus Christus, seinen ewigen Sohn, . . . ein für allemal gesprochen hat«⁷². Abgesehen von dieser zentralen Ausrichtung liegt das Neue an der Erklärung darin, daß jeder These ein Abschnitt folgt, der mit den Worten beginnt: »Damit ist abgelehnt die Ansicht . . .« Das war von größter Bedeutung; denn wir hatten es erlebt, daß auch die DC behaupteten, auf dem Boden des Heidelberger Katechismus und der Augustana zu stehen⁷³. Die Berufung auf die Bekenntnisse der Reformation genügte in dem Stimmengewirr damals nicht. Sie mußten im Blick auf die aufgekommenen Irrlehren der Zeit ausgelegt werden. Beachtlich ist, daß unter diesen ganz am Schluß die Lehre vom totalen Staat erscheint! Damit war, wenn auch noch nicht scharf, der eigentliche Gegner der Kirche ins Auge gefaßt. Wohl die wenigsten werden sich darüber klar gewesen sein, was sie damit bekannten, als sie die Erklärung so ausklingen ließen.

Wandte sich diese bereits dagegen, daß man konfessionelle »Belange« dem gemeinsamen Bekennen gegen den Irrtum und für die Wahrheit überordnete⁷⁴, so kam der zweite Vortrag ausdrücklich auf die Union in der altpreußischen Kirche zu sprechen. Es gehe heute darum, »ob sie Kirche Jesu Christi ist oder nicht«. An einer den westlichen Provinzen zugestandenen presbyterian-synodalen Ordnung als solcher liege uns gar nichts. Das Entscheidende sei, »ob die Kirche in jeder Beziehung dem Worte Gottes gehorsam sein will oder nicht«. Zu

⁷¹ Freie ref. Synode zu Barmen-Gemarke am 3. und 4. 1. 1934 hg. von Karl Immer, 3, 48. — K. D. Schmidt, Die Bekenntnisse des Jahres 1934, 22. — Bekenntnisschrift. hg. von W. Niesel, 328.

⁷² I/1 und II/1.

⁷³ W. Niesel, Der Weg der Kirche im Gehorsam des Glaubens (der 2. auf der Synode gehaltene Vortrag), in: Fr. ref. Synode, 36.

⁷⁴ I/3.

begrüßen ist die Anbahnung einer Union zwischen wahren Lutheranern und Reformierten, »wie sie vielleicht nur in der theologischen Neubesinnung auf die Heilige Schrift nach Anleitung der Reformatoren, die wir in den vergangenen Jahren erlebt haben, deutlich geworden ist«⁷⁵. Die Gründung einer Freikirche wird ausdrücklich abgelehnt. »Wir denken nicht daran . . ., die Kirche der altpreußischen Union zu verlassen. Wohl aber müssen wir einen Begriff von Volkskirche ablehnen, den die neue häretische Bewegung uns aufzwingen möchte«, in dem Sinne, daß die Kirche ihr Gesetz vom Volke her empfängt. Die Begriffe Volkskirche und Freikirche verdunkeln die Kernfrage: Dürfen wir in der Kirche, der wir angehören, Kirche Jesu Christi glauben oder nicht⁷⁶?

Daß es zur Bildung einer Synode und damit zum verbindlichen Sprechen der Kirche gekommen war, darin erwies sich reformiertes Erbe als wirksam. Es hat auf diese Weise die weitere Entwicklung in der altpreußischen Union und in der Deutschen Ev. Kirche entscheidend bestimmt. Der Fortgang des Kirchenkampfes wäre ohne die Bekanntnissynoden, wie die freien Synoden bald genannt wurden, gar nicht denkbar. Daß eine kleine Schar das Ganze wegweisend beeinflussen kann, dafür ist die freie Synode der fünf reformierten Gemeinden Pommerns ein gutes Beispiel, die schon einen Monat später unter dem Vorsitz von Konsistorialrat D. Baumann in Stettin zusammentrat⁷⁷ und die Entwicklung in der lutherisch geprägten Kirchenprovinz voranbrachte. Die Tatsache, daß mitten in der Zerstörung der Kirche eine Synode auf den Plan getreten war, fand weites Gehör. Selbst Katholiken horchten auf, weil »zum ersten Mal wieder eine Körperschaft im evangelischen Deutschland auftaucht, die . . . im Sinne der ›Reformatoren‹ wirklich ›Kirche‹ ist und nichts als Kirche, dh. eine Gemeinschaft von Gemeinden, die ausschließlich unter dem Worte Gottes stehen«⁷⁸.

V.

Kaum ist die Barmer Synode auseinandergetreten, wird bekannt, daß der Reichsbischof am 4. 1. 1934 eine Verordnung erlassen hat, die wohl die Gültigkeit des Arierparagraphen außer Kraft setzt, aber den kirchlichen Amtsträgern öffentliche Angriffe auf das Kirchenregiment unter-

⁷⁵ W. Niesel, aaO. Fr. ref. Synode, 44, 46.

⁷⁶ Ebd. 47f.

⁷⁷ Gauger, aaO. 141. — Daß nach 1945 der Rest der pommerschen Kirche sich als lutherisch ausgeben und dem Lutherischen Weltbund anschließen konnte, lag daran, daß sie durch die Kriegsfolgen vier reformierte Gemeinden verloren hatte und die fünfte in Pasewalk nicht den Mut faßte, als reformierte weiter zu bestehen.

⁷⁸ Junge Front. Wochenzeitung junger Deutscher, 3 (1934), 2.

sagt. Als Landesbischof der altpreußischen Union reißt er durch eine Verordnung vom 26. Januar alle Befugnisse an sich. Am 5. Februar hebt er das Amt des Präsidenten, des Weltlichen und Geistlichen Vize-präsidenten des EOK auf und überträgt Anfang März seine Befugnisse als Landesbischof auf die DEK⁷⁹. Die Folge davon sind Disziplinierung von Pastoren in der verschiedensten Form, Auflösung von Presbyterien usf. Der Notbund ruft sofort zu einer Kanzelabkündigung gegen den Maulkorberlaß auf. Am 15. Februar teilt Niemöller in seinem 10. Rundschreiben mit, daß allein in Altpreußen mindestens 68 Pfarrer ihres Amtes entthoben worden sind⁸⁰, die aber zumeist ihren Dienst weiter verrichten. Die Maßnahmen Müllers wurden dadurch erleichtert, daß die nicht den DC angehörenden Landesbischofe am Schluß der mißglückten Unterredung mit Hitler am 25. Januar, anstatt auf einer Absetzung des Reichsbischofs zu bestehen, ihre »wohlbegründeten Bedenken« gegen ihn zurückstellten, um »den Versuch der Zusammenarbeit mit ihm noch einmal zu machen«. »Unter dem großen Eindruck der Stunde«, so berichtete die Presse, stellten sich die Kirchenführer »geschlossen hinter den Reichsbischof«⁸¹. Der Coetus erinnerte sie alsbald daran, daß er ihnen im Dezember den Dank dafür ausgesprochen habe, daß sie die altpreußische Kirche nicht im Stiche lassen wollten. Das sei vornehmlich geschehen, weil die Sorge bestand, »daß Sie im entscheidenden Augenblick den Mut verlieren könnten«. Man habe ihre Widerstandskraft stärken wollen und bate sie nun: »Kehren Sie um von diesem Weg der Furcht und der Berechnung!«⁸²

Mochten Müller und seine Trabanten unternehmen, was sie wollten, und Kirchenführer versagen, der Vorstoß der Gemeinden gegen die Irrlehre und das Gewaltregiment war nicht aufzuhalten. Nachdem die Freie reformierte Synode vorangegangen war, folgte eine Synode der anderen: am 18. Februar die Freie evangelische Synode im Rheinland,

⁷⁹ Gauger, aaO. 130, 140, 150.

⁸⁰ Vgl. ebd. 143, 145.

⁸¹ Ebd. 138.

⁸² Schreiben an die bekenntnistreuen luth. Kirchenführer vom 8. 2. 1934 (bei den Akten des Verf.). Der Verf. wurde darauf mit einem besonderen Brief zu Landesbischof Meiser gesandt und hatte mit ihm in München am Abend des 11. Februar ein langes Gespräch, in dem Meiser u. a. sagte: Müller habe die Presseerklärung verlesen. Man sei wie gelähmt gewesen. Dann habe er sie sofort als angenommen bezeichnet. Er, Meiser, habe sogleich die Unmöglichkeit der Sache erkannt und noch nachts einen Brief an Müller gesandt, daß die Notverordnung vom 4. Januar bekenntniswidrig sei und er zu den Bekennern im Notbund stehe. Er habe geplant, sein Amt niederzulegen, und frage sich jetzt noch bei der Verantwortung für das Geschehene, ob er bleiben könne, da die Kirchenführer viel von ihrer Ehre preisgegeben hätten. Aber er werde von seiner Kirche gebeten, zu bleiben. Meiser endete mit der Aufforderung, wir sollten uns an die ordentlichen Gerichte wenden und im übrigen vorsichtig sein. Der Westen scheine ganz merkwürdig eschatologisch bestimmt zu sein.

am 7. März die von Berlin-Brandenburg, am 16. März die westfälische Bekenntnissynode, im Frühjahr die von der Grenzmark, am 7. Mai die Vorläufige evangelische Bekenntnissynode in Stettin und am 10. Mai die Vorläufige Schlesische Synode⁸³. Die beiden ersten übernahmen die Erklärung der Freien reformierten Synode auf ihre Verantwortung, wie das vorher schon der Reformierte Bund getan hatte⁸⁴.

Martin Niemöller erkannte sofort, welche Bedeutung der Bildung von Freien Synoden zukam, und so beschloß der Pfarrernotbund bereits am 28. Februar, seine Mitglieder aufzufordern, sich der Freien evangelischen Synode im Rheinland anzuschließen, »damit wir möglichst bald im Wege einer organischen Entwicklung zu einer Freien evangelischen Nationalsynode der ganzen DEK kommen«⁸⁵. Die lutherischen Landesbischöfe sahen ein, was sie am Schluß des Führerempfangs angerichtet hatten, und streckten Fühler zur kirchlichen Opposition aus, die zu einer Aussprache⁸⁶ und schließlich zu der gemeinsamen Kundgebung am 22. April in Ulm gegen die Reichskirchenregierung führten⁸⁷.

In sehr bezeichnender und eindrucksvoller Weise kam es zur Bildung der westfälischen Bekenntnissynode. Da die Provinzialsynode, in der die DC eine Minderheit darstellten, unter dem Vorsitz von Präs. Koch nicht willens war, sich gemäß dem unrechtmäßig erlassenen Gesetz vom 2. März über die Leitung der altpreußischen Union selber aufzulösen, traten Beamte der Geheimen Staatspolizei nach vorn und vollzogen die Auflösung. Die DC begrüßten das mit Händeklatschen⁸⁸. Die nichtdeutschchristlichen Synodalen traten an einem anderen Ort als Bekenntnissynode zusammen. 25 000 Männer stellten sich auf einem Rheinisch-westfälischen Gemeindetag »Unter dem Wort« am 18. März in der Westfalenhalle zu Dortmund hinter sie⁸⁹. Eine gemeinsame Tagung der freien Synoden der beiden Westprovinzen erklärte am 29. April, daß die Verfassung der altpreußischen Union von Grund auf

⁸³ W. Niemöller, *Die Evangelische Kirche im Dritten Reich*, 123, 125ff.

⁸⁴ RKZ 84 (1934), 14.

⁸⁵ 11. Rundbrief; vgl. Gauger, aaO. 149.

⁸⁶ Am 6. März kam Dr. Meinzolt aus München nach Elberfeld, traf dort im Kaiserhof Frowein, Immer und Niesel und sagte ihnen, sie sollten im Westen ein Zeichen hochgehen lassen; dann würden sie in Bayern sich öffentlich dazu bekennen. — Die Aussprache fand am 19. März in Frankfurt/M. statt zwischen Meiser, Meinzolt, Putz, Wurm auf der einen und Koch, Held, Immer, Lücking, Niesel, Riethmüller, Stratenwerth auf der anderen Seite über die Frage, wie der Süden, z.B. Bayern, wo die Gemeinden keinerlei Druck ausgesetzt seien, sich durch die Bischöfe zu den Aktionen des Westens bekennen könnte (Protokoll beim Verf.).

⁸⁷ Gauger, aaO. 181.

⁸⁸ Ebd. 150, 158ff — RKZ 84 (1934), 95ff.

⁸⁹ Gauger, ebd. 161.

verderbt worden sei und Müllers rechtswidrige Gesetze außer Kraft gesetzt werden müßten, insbesondere das über die Eingliederung der altpreußischen Landeskirche in die DEK⁹⁰. Ihre Ungültigkeit hatte inzwischen das Berliner Landgericht — es gab damals noch Richter! — festgestellt in einem Prozeß, den der von Müller seines Amtes entsetzte Dr. Werner angestrengt hatte. Müller sah sich genötigt, alle disziplinaren Maßnahmen, die auf Grund dieser Gesetze vollzogen worden waren, aufzuheben⁹¹.

Trotzdem gingen Unrechtsmaßnahmen weiter und beflügelten die Vorbereitungen der in Ulm gebildeten »Bekenntnisfront« für eine Bekenntnissynode der DEK. Sie trat am 29. Mai in Barmen-Gemarke zusammen und beschloß die von Karl Barth verfaßte Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der DEK⁹². Die im Kern bereits in den Düsseldorfer Thesen bezeugte Wahrheit wurde in ihr aktualisiert und weiter ausgebreitet.

Wenig bemerkt versammelte sich, von Martin Niemöller geplant und mit seinem Dahlemer Amtsbruder Fritz Müller vorbereitet, kurz zuvor und dann zwischenhindurch immer wieder die 1. Bekenntnis-synode der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union⁹³. Beweggrund war die Sorge, die Unionskirche könnte von den Konfessionalisten aufgelöst und die Bekennende Kirche zersplittert werden⁹⁴, aber sicherlich auch die Überzeugung, daß von den lutherischen Bischöfen nach aller Erfahrung nicht viel Standfestigkeit zu erwarten war, während man in der zerstörten altpreußischen Union je und dann bekannt hatte. Die Synode setzte sich aus den Abgeordneten zusammen, die aus den altpreußischen Kirchenprovinzen zu der DEK-Synode abgesandt waren. Ostpreußen war nur durch einen Freund der dort sich allmählich bildenden Bekennenden Kirche vertreten⁹⁵. Die beiden Dahlemer Pfarrer hatten Entwürfe für zwei Vorlagen mitgebracht. Der erste über den »Aufbau der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union« zeigt die Handschrift Niemöllers⁹⁶ und ist im Sinne der presbyterian-

⁹⁰ Ebd. 189.

⁹¹ Ebd. 174, 172.

⁹² In der Mittagspause am 16. Mai im Basler Hof zu Frankfurt/M., während Asmussen und Breit sich ausruhten.

⁹³ Am 29. Mai um 10 Uhr und um 17 Uhr. Da wurde bereits die Vorlage zur Rechtslage angenommen. Ferner zu einer Besprechung wegen der reservierten Haltung mancher Lutheraner gegenüber der geplanten Theol. Erklärung der gesamtdeutschen Synode am 30. Mai 11.30 Uhr. Schließlich am 31. Mai um 15 und 19.15 Uhr zwecks Einsetzung eines Bruderrates. Er soll bestehen aus Koch, Beckmann, Immer, Jacobi, Link, Niemöller, vermehrt um Vertreter der so noch nicht repräsentierten Provinzen (Notizen beim Verf.); s. J. Schmidt, aaO. 212.

⁹⁴ Siehe J. Schmidt, aaO.

⁹⁵ Siehe Hugo Linck, Der Kirchenkampf in Ostpreußen, 74.

⁹⁶ J. Schmidt, aaO. 212.

synodalen Ordnung, wie sie Niemöller von seinem Dienst in Westfalen her kannte, gestaltet. Der zweite Entwurf hat Fritz Müller zum Verfasser⁹⁷. Dieser hochbegabte, wenig beachtete Theologe — obwohl er nach der Bekenntnissynode von Bad Oeynhausen Vorsitzender der Vorläufigen Kirchenleitung war — gehörte zu den bedeutendsten Vertretern der Bekennenden Kirche. Besonders kirchenrechtlich hat er sich in hervorragender Weise betätigt und zusammen mit anderen nachgewiesen, daß in der Kirche nur rechtens ist, was in dem Bekenntnis gründet. Der Pfarrernotbund urteilte in seinem 15. Rundschreiben, ein Vergleich beider Synoden zeige, »daß die Entwicklung in Preußen schon weit fortgeschritten« sei. In der Tat, die erste altpreußische Bekenntnissynode nahm vorweg, was die deutsche erst im Herbst in Dahlem bezeugte. Auf Grund der in der Theologischen Erklärung der Reichssynode bekannten »evangelischen Wahrheiten« verkündet sie das im Evangelium begründete Bekenntnisrecht und »setzt an die Stelle der bekenntnis- und verfassungswidrigen Körperschaften und Behörden Notorgane«. Sie übernimmt »sinngemäß die Aufgaben der Generalsynode und durch ihren Bruderrat diejenigen des Kirchensenats, während ein vom Bruderrat zu wählender Ausschuß von fünf Mitgliedern die ständige Leitung und Vertretung übernimmt«⁹⁸. Eine formalrechtliche Auslegung der Verfassung ihrem Sinn entgegen kann keinen Anspruch auf Gültigkeit haben. »Vielmehr steht das Recht, die Kirche zu gestalten, zu leiten und zu vertreten, allein denen zu, die das in den Bekenntnissen bezeugte Evangelium als unveränderliche Grundlage der Verfassung und Rechtsgestaltung der Kirche festhalten. Sie sind die rechtmäßige Evangelische Kirche der altpreußischen Union.«⁹⁹ Damit war die Magna Charta einer Kirche unter dem Wort feierlich proklamiert. Sie ist am 29. 5. 1934 zu Barmen-Gemarke für den Bereich der altpreußischen Union zu Stand und Wesen gekommen, nicht nur für den der bekennenden Gemeinden in ihr! Sie wollte gerade nicht einen Sonderkörper in der Landeskirche bilden — wie etwa der Gemeinschaftsverband —, sondern die Verantwortung für alle ihre Gli-

⁹⁷ Nach Mitteilung von Sup. Günther Brandt vorhanden im Kirchenarchiv zu Darmstadt, Bestand 62, Aktenordner 1024.

⁹⁸ Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Die Bekenntnissynoden der Ev. Kirche der altpreußischen Union 1934—1943, hg. von W. Niesel, 10, 8. — Am 16. 11. 1934 beschloß der Bruderrat: »Die Rechte und Aufgaben des Ev. Oberkirchenrats werden dem Rat der Ev. Kirche der altpreußischen Union übertragen. Der Rat besteht aus: Präses D. Koch, Pfarrer Müller, Berlin-Dahlem, Pastor Lic. Niesel« (Amtl. Mitteil. Nr. 5). Bald kam noch Pastor M. Niemöller hinzu, später Pfarrer Georg Seyler/Zorndorf und Dr. Hermann Ehlers.

⁹⁹ Ebd. 9. — So hieß es ohne Begründung schon in der Ulmer Kundgebung: »Wir versammelten Vertreter ... erklären als rechtmäßige evangelische Kirche Deutschlands ...« (Gauger, aaO. 181).

der wahrnehmen. Wenn das auch nicht vollständig gelingen konnte, weil viele sich von ihr nicht vertreten ließen, so war sie doch die »rechtmäßige Ev. Kirche der altpreußischen Union«, und die anderen standen draußen, weil sie sich von ihrem Boden entfernt hatten oder sich von ihm in unmöglichster Neutralität nicht bestimmen ließen, indem sie tatsächlich den Zerstörern der Kirche gehorchten. Die altpreußische Bekenntnissynode hat auch immer wieder für alle gesprochen und nicht nur für die ihr zugetanen, bekennenden Gemeinden¹⁰⁰. Nachdem sie auf ihrer ersten Tagung in Barmen das auf dem Bekenntnisrecht ruhende Fundament aufgewiesen hatte, konnte mitten in der Zerstörung der größten deutschen Landeskirche der Aufbau auf allen Gebieten versucht werden.

¹⁰⁰ Siehe die Kritik von K. D. Schmidt und ihre Zurückweisung bei J. Schmidt, aaO. 214, bes. Anm. 112!

WOLFGANG SCHRAGE

EINIGE NEUTESTAMENTLICHE BEOBACHTUNGEN IM BLICK AUF BARMEN II¹

Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 beansprucht, Jesus Christus zu bezeugen, »wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird« (These 1). Das heißt: die Barmer Theologische Erklärung versteht sich als zeitbezogene Auslegung und Bezeugung des Christus-Zeugnisses, und es ist durchaus in der Ordnung, wenn wir die zweite Barmer These mit dem Neuen Testament konfrontieren. Ich habe mich in meinem Referat vor allem von der Diskussion des Ausschusses her zu einer gewissen Auswahl der behandelten Probleme bestimmen lassen, darum z.B. die schon erörterte Frage nach der »Königsherrschaft Christi« nicht noch einmal aufgegriffen, sondern vor allem zwei Fragen behandelt:

1. Die Frage nach der Begründung menschlichen Handelns im Heilshandeln Gottes in Jesus Christus und 2. die Frage nach einer Entsprechung menschlichen Handelns zum Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Barmen II geht es ja in der Tat einmal um die rechte Zuordnung von »Zuspruch« und »Anspruch«, Rechtfertigung und Heiligung, Indikativ und Imperativ, weniger formal: um die christologische Begründung und Motivierung der Ethik. Der zweite Problemkreis, den es vor allem vom Verwerfungssatz her zu erörtern gilt, betrifft mehr die Norm und Materialität christlichen Handelns, die Frage der Zugehörigkeit zu Christus in allen Bereichen des Lebens und damit die Fragen der sog. Zwei-Reiche-Lehre und der sog. Eigengesetzlichkeit, konkret: die Frage, ob Christus auch inhaltlich der Anspruch, Maßstab und Orientierungspunkt des christlichen Lebens ist.

I. Die Begründung christlicher Ethik

1. Indikativ—Imperativ

Ohne schon genauer auf die inhaltliche Bestimmung des mit Indikativ und Imperativ umschriebenen Sachverhalts einzugehen, beschränke ich mich zunächst auf eine mehr formale Verhältnisbestimmung: Als durch-

¹ Referat, gehalten auf der Sitzung des Theologischen Ausschusses der EKU im Frühjahr 1972.

gehender Grundzug läßt sich feststellen, daß Indikativ und Imperativ unlöslich zusammengehören, wobei der Indikativ den Imperativ begründet, der Imperativ also auf den Indikativ zurückgreift und bezogen ist (vgl. das öÖV-paraeneticum Röm 12,1; Gal 5,1 u. ö.)². Der Indikativ ist Basis, Grund und Voraussetzung des Imperativs. Das ergibt sich aus dem synoptischen Befund ebenso wie aus der Briefliteratur. So veranschaulicht das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23ff) die Verpflichtung zur Barmherzigkeit gegenüber den Mitmenschen auf Grund empfangerer Barmherzigkeit Gottes, und der Ruf zur Umkehr wird begründet mit der Nähe der Gottesherrschaft (Mk 1,15). Die neutestamentliche Ethik ist also schon von ihrem Ursprung her eine konsequutive Ethik. Vor allem bei Paulus ist das Verhältnis des Indikativs der Heilsusage und des Imperativs der sittlichen Forderung immer wieder untersucht worden, wobei sich das Problem hier dadurch verschärzte, daß zT. dieselben Aussagen einmal indikativisch, ein andermal imperativisch erscheinen (Röm 6,2 und 6,12; Gal 3,27 und Röm 13,14 usw.). Daraus ist zu schließen, daß der Imperativ nicht etwa als Ergänzung in dem Sinne zu verstehen ist, als wolle der Imperativ dazu aufrufen, nur die letzten Reste und Überbleibsel des alten Wesens loszuwerden. Das bestätigt ja auch die Tatsache, daß sich der Imperativ nicht an Sünder, Rückfällige und Zurückgebliebene richtet, sondern an die Heiligen, Gerechtfertigten, Erneuerten. Wie wenig Paulus hier inkonsequent ist, wenn er dieselben Aussagen sowohl im Indikativ als auch im Imperativ formuliert, geht schon daraus hervor, daß Indikativ und Imperativ unmittelbar nebeneinander stehen können: »Schaffet den alten Sauerteig hinweg, denn ihr seid ja frei von Sauerteig« (1Kor 5,7, vgl. Gal 5,25).

Die Exegese ist mit diesem auffälligen Tatbestand früher meist so fertig geworden, daß man das eine auf Kosten des anderen abschwächte, aus dem Indikativ einen verkappten Imperativ oder aus dem Imperativ einen versteckten Indikativ machte. Dabei war es vor allem beliebt, die Doppellogik der Aussagen als Kompromiß zwischen Ideal und Wirklichkeit bzw. zwischen Theorie und Praxis zu entschärfen; oder man sprach von religiös-enthusiastischer Anschauung auf der einen und empirisch-realistischer Betrachtungsweise auf der anderen Seite. Der Indikativ ist dann nicht mehr als eine Theorie, ein Ideal, ein Prinzip oder allenfalls eine in bestimmten Augenblicken oder gar Stimmungen gültige Antizipation. Und der Imperativ ist dann ein durch die rauhe Wirklichkeit, bittere Erfahrungen oder pädagogische Rücksichten erzwungenes Korrektiv. Umgekehrt steht es bei denjenigen, für die nur der Indikativ das Paulus eigentlich Adäquate ist, der Imperativ dage-

² Vgl. W. Nauck, Das öÖV-paraeneticum, in: ZNW 49 (1958), 134f.

gen eine Inkonsequenz, ein Rückfall in jüdische Gesetzlichkeit oder allenfalls eine sittliche Starthilfe ist. Jedenfalls wird hier überall das Verhältnis Indikativ und Imperativ als Widerspruch aufgefaßt, einerlei ob man das nun historisch oder psychologisch zu erklären sucht.

Als erster hat wohl R. Bultmann in der ZNW 1924³ das Verhältnis von Indikativ und Imperativ nicht als Widerspruch verstanden und auch nicht eine der beiden Seiten auf Kosten der anderen relativiert, sondern das Verhältnis als sachlich notwendige Antinomie bestimmt. Das war ein erheblicher Fortschritt, hinter den nicht zurückgegangen werden kann. Freilich wird das Problem bei Bultmann letztlich nur von der Anthropologie bzw. von einer Existenzdialektik her gesehen und gelöst. Der Sinn der Paradoxie ist denn auch nach Bultmanns Worten das »Werde, der du bist«. Es ist die Frage, ob das zur Erklärung ausreicht.

Sehe ich recht, so geht schon G. Bornkamm — auch ohne sich mit Bultmann explizit auseinanderzusetzen — darüber hinaus⁴. Er erklärt, daß die Notwendigkeit der Mahnung ihren eigentlichen Grund in der Verbogenheit des in der Taufe geschenkten neuen Lebens hat, wobei Bornkamm diese Verbogenheit des Lebens beim einzelnen aber in einem umfassenderen als dem anthropologischen Horizont sieht, darin nämlich, daß der alte Aon zwar gewendet ist, aber Sarx, Kosmos, Nomos usw. noch fortbestehen, so daß Paulus eben nicht sagen kann, das Gesetz sei passé, sondern: daß *wir* dem Gesetz gestorben sind. Dann liegt der Grund der Antinomie von Indikativ und Imperativ aber letztlich in der eschatologischen Dialektik, die sowohl die Anthropologie als auch die Christologie und Pneumatologie umfaßt, denn Christus ist der gegenwärtige Herr und der Erwartete, der Geist die endzeitliche Gabe und doch erst »Angeld« usw. Dem Zugleich von gegenwärtigem bösen Aon und dem Anbruch der neuen Schöpfung korrespondiert auch die Situation der Christen, die in diesem eschatologischen Geschehen, da die alte Weltzeit vergeht und die Heilszeit anbricht, mitten drinstehen, insofern sie auch als neue Geschöpfe noch unterwegs sind, in der Anfechtung stehen und Wartende und Hoffende bleiben. Sie haben nicht nur zu werden, was sie sind, sondern werden auch werden, was sie sind.

E. Käsemann hat Bultmanns Bestimmung auch aus einem anderen Grund für nicht zureichend gehalten, und damit dürften wir geradewegs bei dem sein, was auch Barmen II intendiert. Käsemann moniert, daß der Indikativ zu einseitig als Gabe und damit zu wenig christolo-

³ R. Bultmann, Zum Problem der Ethik bei Paulus, in: ZNW 23 (1924), 123—140; wieder abgedruckt in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung (Wege der Forschung XXIV), hg. von K. H. Rengstorf, 1964, 179—199.

⁴ G. Bornkamm, Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Das Ende des Gesetzes, 1952, 34—50; vgl. auch O. Merk, Handeln aus Glauben, 1968, 34ff, bes. 37.

gisch und zu leicht vom Geber ablösbar mißverstanden werden könne und daß Bultmanns Formel die Herkunft aus dem Idealismus nicht ganz losgeworden sei. Zwar sagt Bultmann selbst ausdrücklich, daß er nicht in idealistischem Sinne verstanden werden will⁵. Käsemann fürchtet aber offenbar, man könne das »Werde, der du bist« auch so verstehen, als sei das im Prinzip Gegebene nun doch vom Christen selbst zu aktualisieren und als sei in der Gabe nicht der Geber selbst auf dem Plan⁶. Einen ähnlichen Verdacht äußert auch V. P. Furnish⁷. Auch Furnish geht davon aus, daß Gottes Anspruch ein konstitutives Moment der Gabe selbst ist. Wenn man den Indikativ als Grund des Imperativs bezeichnet, suggeriere das, daß der Imperativ dazu aufrufe, zu realisieren oder zu aktualisieren, was Gott nur als Möglichkeit gegeben habe: »The Pauline imperative is not just the result of the indicative but fully integral to it . . . He (sc. the Christian) stands under the aegis and hegemony of a new Sovereign« (S. 225). Hier kommt es jetzt nicht auf die rechte Interpretation Bultmanns an, sondern nur darauf, daß zweierlei festzuhalten ist:

1. daß das Ethos nicht einfach eine menschliche Reaktion auf göttliches Handeln ist, seine Komplettierung und Vervollkommenung oder die Realisierung von etwas nur potentiell Gegebenem. Wie der Charismagedanke u. ä. dartut, ist vielmehr auch das Tun des Menschen vom Geist gewirkt;

2. glaube ich mit Käsemann, daß der Sinn des paränetischen Imperativs besser durch die Formel zu beschreiben ist, »Bleibe bei dem dir gegebenen Herrn und in seiner Herrschaft« (S. 188). Dem entspricht auch die Formulierung von Barmen II, daß Christus selbst Zuspruch wie Anspruch bedeutet.

Damit aber sind wir beim nächsten Abschnitt, wo das näher untersucht werden soll.

2. Die christologische Begründung der Ethik

Enthält die Verkündigung Jesu eine implizite Christologie, so kann man fragen, ob nicht auch seine Ethik eine implizite christologische Begründung in sich birgt. In der Tat ist der in Jesus nahekommende Gott und das in Jesus anbrechende Heil auch für die Ethik Jesu von großer Bedeutung. Daß Jesus mit letzter Gültigkeit und Unmittelbarkeit vor Gott stellt, daß seine Worte und Taten Nachfolge, Glaube und Liebe wecken, daß die die Forderung Gottes begründende Nähe und Gegen-

⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1961⁴, 334.

⁶ E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, Exeget. Versuche und Besinnungen II, 1964, 181ff, bes. 188; vgl. auch W. G. Kümmel, *RGG*³, VI 75.

⁷ V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul*, 1968, 224ff; vgl. auch Merk 39.

wart der Gottesherrschaft unabköstlich von ihm selbst ist, scheint mir kaum bestritten werden zu können.

Erst recht im Johannes-Evangelium ist die Christologie das beherrschende Thema des Indikativs, ja man könnte geradezu sagen, daß die Ethik nirgendwo sonst im Neuen Testament so exklusiv in der Christologie gründet wie hier. So wie es Heil, Leben, Freude usw. nur in der bleibenden Bindung an Jesus gibt, so gilt das auch für das »Fruchtbringen«, wie vor allem die Rede vom Weinstock in 15,1ff zeigt: »Gleich wie die Rebe keine Frucht bringen kann von sich selber, sie bleibe denn am Weinstock, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht an mir bleibt . . . Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viel Frucht. Denn ohne mich könnt ihr nichts tun.« So sehr auch andererseits gilt, daß Unfruchtbarkeit Ursache des Abreißens der Rebe ist (V. 2), so klar ist doch vor allem, daß es Kraft zum Wachsen und Fruchtbringen nur in der Verbindung mit Jesus gibt.

Von Kreuz und Auferstehung her durchreflektiert ist die Bedeutung der Christologie für die Begründung der Ethik vor allem bei Paulus⁸. Die eschatologische Heilstat Gottes in Christus prägt und bestimmt das Leben der Christen. So wird z.B. in 2Kor 5,14f der Liebestat Jesu Christi Machtcharakter zugeschrieben, so daß mit dem Tod Jesu die Gehorsamssituation des Christen mitgesetzt ist, und zwar nicht nur als moralische Verpflichtung, sondern als Realität (vgl. außer 1Kor 6,20 auch Phil 2, wo der Christuspsalm nach E. Käsemann die »Basis der Paränese« ist, oder Röm 14,8: »Leben wir, so leben wir dem Herrn . . .«, was dann in V. 9 mit Tod und Auferstehung Jesu Christi begründet wird).

Diese Wirklichkeit wird Gegenwart im apostolischen Wort. Aufschlußreich sind etwa 2Kor 10,1; Röm 15,30 u.ä. Stellen. 2Kor 10,1 heißt es z.B.: Παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς προσῆτης καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ. Hier wird nicht nur auf die Freundlichkeit und Niedrigkeit Jesu Christi als Ursache, Grund und Kraft der Paraklete im Sinn einer Erinnerung an die verpflichtenden Beweggründe des neuen Lebens verwiesen, sondern hier wird dieser Grund zugleich wirksam zugesprochen und aktualisiert. Auch Röm 12,1f ist nicht nur ein Verweis auf das in Christus Ereignis gewordene Erbarmen Gottes, sondern διά hat hier den üblichen instrumentalen Sinn, wie Schlier richtig herausgestellt hat⁹. Dh.: Paulus will Gottes Barmherzigkeit und Liebe in Jesus Christus als Grund der Paränese und der christlichen Existenz auch wirksam ver-

⁸ Vgl. L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen, 1956, 117ff; Merk 237ff; G. Eichholz, Die Theologie des Paulus, 1972, 265ff.

⁹ H. Schlier, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung, in: Die Zeit der Kirche, 1958^a, 74ff, bes. 78f.

mitteln, ja Jesus Christus ist das eigentliche Subjekt der apostolischen Ermahnung. Jesus Christus ist in der Tat nicht nur im *λόγος τοῦ σταυροῦ* und im *εὐαγγέλιον*, sondern auch in der apostolischen Paräne se der eigentlich Redende, Bittende, Mahnende (Röm 15,18 u. ö.).

So wie Christus allein unsere Rechtfertigung und Heiligung ist (1Kor 1,30), so ist er auch allein der Kyrios. Gerade der Kyriosbegriff oder auch das *Xριστοῦ εἶναι* zeigt, daß die ethische Dimension nichts Sekundäres ist, sondern etwas in der Christusrelation Impliziertes. Der Christ ist immer zugleich ein von Christus Befreiter und ein von Christus in Dienst Genommener (1Kor 7,22; 9,19 u. ä.), so daß sogar die Aussage gewagt wird, daß der Christ gar nicht mehr selber lebt, sondern Christus in ihm (Gal 2,20). Das aber ist nach Gal 2,19 die Folge der Taufe, der auch sonst bei der Grundlegung der Ethik eine besondere Bedeutung zukommt.

Auch die *sakramentale* Begründung der Ethik¹⁰ ist letztlich eine christologische Begründung, wenn anders die Taufe nicht nur signum, sondern die Vergegenwärtigung des Christus-Geschehens ist, das Christus-Geschehen also z.B. nach Röm 6 im Taufgeschehen präsent ist, die Taufe darum ein Mitsterben, Mitkreuzigtwerden, Mitbegrußwerden mit Christus ist. Durch die Taufe werden die Christen also in das Christus-Geschehen einbezogen, ja dem Christus übereignet. Der in der Taufe wirksame Christus wird der Herr der Getauften, dem sie nun ganz und gar gehören, der sie ebenso total befreit wie beschlagnahmt. Daß aus dem alten ein neuer Mensch wird, der dem Christus dienen kann, verdankt er der Taufe, und darum ist es sinnvoll, daß gerade im Rahmen des Taufkapitels die ersten Imperative stehen, die dazu aufrufen, die in Christus geschehene Wende im neuen Leben ernstzunehmen. Der Imperativ appelliert eben nicht an den guten Willen oder die eigene Kraft und Anstrengung des Menschen, sondern daran, was dem Getauften schon gegeben ist und wozu er ermächtigt worden ist. Nichts wird gefordert, was nicht zuvor geschenkt worden wäre. Weil in der Formulierung von Barmen II speziell Rechtfertigung und Heiligung erwähnt wurden, sei noch auf 1Kor 6,11 verwiesen; dort erinnert Paulus die Korinther daran, daß sie abgewaschen, geheiligt, gerechtfertigt sind, womit wahrscheinlich auf die Taufe angespielt wird. D.h. in der Taufe werden die Menschen zu Heiligen gemacht. Wenn Paulus die Christen in der Taufparäne *εἰς ἀγιασμόν* ruft (Röm 6,19), so eben als Heilige. Es steht also nicht so, daß die Rechtfertigung der Indikativ und die Heiligung der Imperativ wäre, sondern auch die Heiligung ist Gottes Werk an uns.

¹⁰ Vgl. außer Bornkamm, aaO. auch N. Gäumann: Taufe und Ethik. Studien zu Röm 6, 1967; H. v. Soden: Sakrament und Ethik bei Paulus, in: Gesammelte Aufsätze, Urchristentum und Geschichte, 1951, 239–275.

Da Paulus die Pneumatologie an der Christologie orientiert, wird auch mit der *pneumatisch-charismatischen* Begründung der Ethik die Christologie nicht eigentlich verlassen. Der Geist ist ja der Geist Christi (Röm 8,9) bzw. der Geist des Herrn (2Kor 3,17) und verbindet gerade mit dem Christus, ist das Christus-Geschehen als Gegenwart, ja die Vergegenwärtigung und Präsens des Christus selbst (2Kor 3,17)¹¹. Gegenüber dem pneumatischen Enthusiasmus, nach dem sich der Geist vornehmlich in mysteriösen außergewöhnlichen Geisteswirkungen wie Glossolalie und Ekstase, Kraft- und Wundertaten manifestiert, ist der Geist für Paulus Inbegriff des neuen Lebens bis in alle Einzelheiten und Alltäglichkeiten hinein, und das ganze Leben der Christen von Anfang bis Ende ist wunderbare Wirkung und Schöpfung des Geistes. Der Geist wirkt nicht nur da und dort in vereinzelten Äußerungen und Erscheinungen, in exzeptionellen Situationen und besonderen Geisträgern, sondern er bestimmt jedes Christenleben und jede Gemeinde durch und durch. Daß der Geist für Paulus wesentlich Grundkraft und Grundprinzip des neuen Lebens ist, zeigen vor allem Röm 8 und Gal 5¹². Sind die Christen durch die Wunderkraft des Geistes zum neuen Wandel Befähigte und Zugerüstete, vom Geist Ergriffene und Getriebene (Röm 8,14; Gal 5,18), so sind sie doch zugleich ὄφειλέται (Röm 8,12). So wenig die Taufe eine magische Verwandlung bewirkt, so wenig ist der Geist eine naturnotwendig wirkende Kraft, die den Menschen zwingt und unwiderstehlich hinwegreißt. Das unterscheidet christliche Existenz gerade vom willenlosen Hingerissenwerden der Heiden (1Kor 12,27; vgl. auch das Nebeneinander von Gal 5,22 und Röm 6,22, woran deutlich wird, daß die Rede von der »Frucht des Geistes« nicht in Analogie zu einem automatisch ablaufenden Naturprozeß zu verstehen ist). Schafft der Geist selbst die Frucht, so fordert er sie doch auch vom Menschen (vgl. auch, daß die Liebe einerseits als Gabe und Frucht des Geistes, andererseits aber als Gebot verkündigt wird). Der Gehorsam des Pneumatikers ist Akt des Pneuma, und doch soll sich der Mensch von dieser Aktion in Bewegung setzen und mitnehmen lassen.

Es kann zusammenfassend mE. nicht gut daran gezweifelt werden, daß die These neutestamentlich gut begründet ist, daß Jesus Christus Gottes Zuspruch und Anspruch auf das Leben des Christen ist, auch wenn das »so-wie« von Barmen II die Art der Zuordnung von Zuspruch und Anspruch nicht genügend klar herausstellt, insbesondere offenbleibt, *wie* Jesus Christus als Zuspruch und Anspruch das Leben der Christen bestimmt, und *wie* sehr beides ineinander liegt, der Zuspruch also den Anspruch impliziert.

¹¹ Vgl. E. Käsemann, RGG³ II, 1272ff; E. Schweizer, ThW VI, 413ff.

¹² Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1961⁴, 332ff.

3. Die eschatologische Motivierung der Ethik

Die eschatologische Motivierung der Ethik soll nur kurz erörtert werden, da sie in Barmen II nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Geht man von Paulus aus¹³, gehört auch die Eschatologie wesentlich in den Horizont der Christologie. Sowohl das Christus-Ereignis von Tod und Auferstehung als auch die Gabe des Geistes sind als eschatologische Ereignisse begriffen, aber auch die futurische Komponente der Eschatologie ist stark christologisch bestimmt, insofern sich Hoffnung und Erwartung primär auf das σὺν κυρίῳ εἶναι richten (1Thess 4,17; 5,10 u. ö.), darüber hinaus aber auch auf den Sieg der auf die Alleinherrschaft Gottes zielenden βασιλεῖα Χριστοῦ (1Kor 15,24f). Immerhin kann man fragen, ob das für die neutestamentliche Ethik zentrale Motiv der Eschatologie nicht doch eigens genannt werden müßte, und zwar schon darum, weil der Blick auf das eschatologische Gericht und die eschatologische Vollendung die Ethik in Dynamik und Spannung hält, sie hier also nicht auf schon Gegebenem gründet, sondern mit dem motiviert wird, was der Christ noch vor sich hat, weshalb ich hier lieber von Motivierung als Begründung spreche. Damit ist natürlich nicht vergessen, daß das schon Geschehene und das noch Geschehende einander fordern und bedingen.

Dass Eschatologie und Ethik für Jesus zusammengehören, braucht nicht ausführlich bewiesen zu werden¹⁴, auch wenn die Näherbestimmung der Eschatologie Jesu kontrovers ist. ME. steht es so, daß Jesus seine Wirksamkeit in Wort und Tat bereits als ἀπαρχή und Zeichen des Anbruchs und Einbruchs der Gottesherrschaft verstanden hat (vgl. etwa Mt 12,28). Auch Jesu Ethik ist nicht ausschließlich vom Futurum und von der Erwartung her zu verstehen. Die Souveränität und Grenzenlosigkeit der Güte Gottes, auf die sich Jesus für sein Verhalten gegenüber den Sündern beruft, die tröstende und richtende Nähe und Wirklichkeit Gottes, die er in Wort und Tat bezeugt – dies und anderes verwehrt es, aus Jesu Ethik einfach eine apokalyptische Interims-Ethik zu machen, die allein vom nahen Weltende her ihren Impetus gewinnt. Ein Gleichnis wie das vom Schatz im Acker und der Perle zeigt, daß durch das Finden des Schatzes und der Perle die sittliche Entscheidung überhaupt erst ihren Sinn und ihre Motivation findet, die Gottesherrschaft also selbst das ihr adäquate Verhalten evoziert. Die Eschato-

¹³ Vgl. H. D. Wendland, Ethik und Eschatologie in der Theologie des Paulus, in: NKZ 41 (1930), 757ff, 793ff; A. Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus, 1968.

¹⁴ A. N. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, 1950²; H. Schürmann, Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu, in: Vom Messias zum Christus (Schubert-Festschrift), 1964, 39–71.

logie ist somit bei Jesus auch in *der Weise* der Grund der Ethik, daß das Eschaton bereits als freudig bejahter Fund dem Leben Heil und Orientierung gibt. Entscheidend ist freilich deutlich das futurische Moment. Entscheidend ist, daß etwa das Tun der Worte Jesu Auswirkungen auf das endzeitliche Heil und ewige Geschick des Menschen hat (vgl. das Schlußgleichnis der Bergpredigt Mt 7,24ff, die sog. Einlaßsprüche, die das Eingehen in die Gottesherrschaft von bestimmten Bedingungen abhängig machen Mt 18,3 u. ä., ferner den Lohngedanken, die Gerichtsdrohungen usw.).¹⁵

Auch in der nachösterlichen Zeit spielt dieses Motiv eine zentrale Rolle, auch wenn eigentlich durchgängig das Zugleich von Heilsgegenwart und Heilszukunft zu beobachten ist. Dabei geht es jedoch nicht um eine immerwährende Dialektik zwischen dem »Schon-Jetzt« und »Noch-Nicht«, sondern um ein bestimmtes Gefälle (vgl. den Komparativ ἐγγύτερον in Röm 13,11–14). Diesselbe Stelle beweist zugleich, daß sich eine urchristliche Ethik keineswegs erst nach dem Abklingen der Naherwartung feststellen läßt, als sich nach einer schwärmerischen Anfangsphase, in der vor lauter Enderwartung die Probleme dieser Welt nicht ernstgenommen wurden, eine gewisse Ernüchterung einstellte. Die Ethik ist keine Kompensation zurücktretender Eschatologie, sondern Konsequenz lebendiger Eschatologie. Sie bewirkt nicht Quietismus, Weltflucht und Lähmung des Handelns, sondern ist ein nachhaltiger und wirksamer Antrieb dazu. Das ist auch in späteren Zeiten nicht anders geworden, wie die Ethik des 1Petr., des Jakobus und der Johannes-Offenbarung deutlich macht (vgl. 1Petr 4,7ff; Jak 5,7ff und die Sendschreiben der Johannes-Offenbarung).

II. Die Frage nach einer materialen Entsprechung menschlichen Handelns zum Heilhandeln Gottes

1. Gibt es neben der Rezeption antiker Ethik ein spezifisch-christliches Verhalten?

Es gibt die weitverbreitete Meinung, daß es eine im Inhalt spezifisch christliche Ethik gar nicht gibt, sondern der Unterschied zum vor- bzw. nicht-christlichen Ethos auf die verschiedene Motivierung und Realisierung des sittlich Guten beschränkt ist. Dabei ist es unerheblich, ob bei solcher Verselbständigung des Inhalts die materiale Füllung von der Geschichte, der Umwelt, dem Nomos oder sonstwoher erfolgt. Natürlich ist nicht zu leugnen, daß in breitem Umfang Elemente des Schöp-

¹⁵ Vgl. H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, 1937².

fungsglaubens, des Gesetzes, der συνήθεια, der φύσις usw. rezipiert worden sind. Die Frage ist aber, welcher Stellenwert dem zukommt und ob es bei dieser Rezeption nicht ein Kriterium gab.

Das Problem stellt sich schon bei Jesus. Es ist unbestritten, daß Jesu Ethik nicht einfach analogielos ist. G. Kittel zB. vertritt die durchaus begründete Meinung, daß man »nahezu zu jedem der sittlichen Sätze Jesu, wenn man ihn als Einzelsatz, als Einzelforderung nimmt, irgend einen Satz aus dem weiten Gebiet des Judentums« finden kann, »der in seiner Weise Analoges bietet«¹⁶. Nach Kittel beruht die Besonderheit Jesu nicht in der Originalität seiner Einzelforderungen, sondern darin, daß das, was man in jüdischen Quellen nur auf vereinzelter Höhenlage und mit vielen Abstufungen findet, bei Jesus mit konzentrischer Wucht und auf ein und demselben Niveau vorgetragen wird (ähnlich J. Jeremias, der betont, daß man die Goldkörner im Talmud aus viel Spreu heraussuchen muß¹⁷). Man kann auch auf andere Züge der Ethik Jesu verweisen, die ihresgleichen suchen: Die Radikalität seiner Forderungen, das geforderte περισσόν von Mt 5,47, das Fehlen von Atomisierung, Kasuistik und Verdienstlichkeit der Ethik u. a. Hier kommt es jetzt allein darauf an, daß auch inhaltlich Jesus mit seinen Forderungen keineswegs einfach in den Bahnen der traditionellen alttestamentlich-jüdischen Ethik geblieben ist, daß etwa das Scheidungsverbot oder das Gebot der Feindesliebe jüdischem Denken durchaus widersprechen. Natürlich ist nicht zu bestreiten, daß Jesus im Inhalt zB. auch sapientale Tradition aufgegriffen hat, die an den gesunden Menschenverstand appellieren und deren Wahrheit jedermann einsichtig ist (vgl. Mt 6); oder man denke an die Aufnahme und Auslegung des Gesetzes. Zu beachten ist aber die Funktion dieser dem eschatologischen Glauben und der eschatologischen Forderung klar untergeordneten Traditionen, die Dialektik von Anknüpfung und Widerspruch bzw. von Anerkennung und Kritik, und, entscheidend, das allem vor- und übergeordnete Kriterium der Liebe.

Deutlicher und reflektierter ist derselbe Sachverhalt bei Paulus zu beobachten. Auch hier herrscht freilich in der Forschung die Meinung vor, das genuin Christliche sei keineswegs in materialen Neu- und Umbildungen der sittlichen Maßstäbe zu suchen, als vielmehr nur darin, daß in neuer Weise die längst bekannten Maßstäbe durch Erschließung einer neuen Kraftquelle realisiert werden können. So haben zB. die für die Christen geltenden Normen nach Bultmann »keinen neuen Inhalt«

¹⁶ G. Kittel, Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums, in: ZSTh 3 (1925), 555ff; vgl. H. van Oyen, Die Ethik Jesu in jüdischer und evangelischer Sicht, in: ZEE 14 (1970), 98ff.

¹⁷ J. Jeremias, Die Bergpredigt, in: Calwer Heft 27 (1963), 8.

und verlangen als solche nichts, »was nicht auch das Urteil des Heiden als gut anerkennen würde«¹⁸. Ich selbst habe schon in meiner Dissertation dieses Urteil als Überspitzung darzustellen versucht und bin nach wie vor der Meinung, daß hier eine Einseitigkeit des Urteils vorliegt¹⁹. Es ist gewiß unübersehbar, daß das eigentlich Neue die Neuerwerbung des Menschen ist, und es ist ebenso unleugbar, daß Paulus etwa Röm 2,14 einen gemeinsamen Fundus sittlicher Grundsätze bei Christen und Nichtchristen voraussetzt und die Möglichkeit sittlichen Tuns bei Heiden konzediert. Selbst in aller faktischen Unsittlichkeit scheint er mit einer den Heiden ursprünglich bewußten Norm rechten Tuns zu rechnen, an die sie trotz aller Übertretung gebunden bleiben (vgl. auch Röm 7,14ff und 13,3). Daß Inhalt und Norm der Ethik bei Christen und Nichtchristen in den Grundzügen identisch sind, bestätigt auch die Paräne selbst. Wenn etwa zum εὐσχημόνως περιπατεῖν πρὸς τὸν ξένον gemahnt wird (1Thess 4,12), dann setzt die hier empfohlene Rücksicht auf das Urteil der Nichtchristen über das Verhalten der Christen zweifellos eine Gemeinsamkeit ethischer Kriterien voraus (vgl. auch 1Kor 10,32 und Röm 13,13). Paulus sieht trotz Röm 1, wo die Nichtanerkennung elementarster sittlicher Gesetze bis hin zur Denaturierung und Enthumanisierung des Menschen als Folge der Nichtanerkennung des Schöpfers hingestellt wird, offenbar keine Veranlassung, alles, was dennoch recht und gut ist, als splendida vitia zu verdächtigen. Erst recht bestätigt die vielfältige Rezeption formaler und inhaltlicher Elemente der antiken Ethik, daß auch die paulinische Ethik keine *creatio ex nihilo* ist, sondern in mannigfacher Weise an Gegebenes und Gewordenes anknüpft und auch den Christen Respekt vor dem Wahren, Gerechten und Guten der natürlichen Ethik gebietet (vgl. z.B. Phil 4,8, wo Paulus einen konventionellen Tugendkatalog mit Begriffen populärer Moral-Philosophie übernimmt).

Das alles heißt nun aber nicht, daß der Inhalt christlicher und nichtchristlicher Ethik einfach zu identifizieren wäre. Daß von einer pauschalen Identität keine Rede sein kann, zeigen mannigfache materiale Besonderheiten. Natürlich ist hier nicht krampfhaft alles irgendwie Neue und Besondere aufzuspüren, aber man darf eben auch nicht alles einfach nivellieren. So ist neben aller Rezeption antiker Ethik die sich dabei vollziehende Auswahl und Sichtung nicht zu vergessen. Alle Rezeption war eine kritische und keine vorbehaltlose, wie jeder Vergleich mit der jüdischen und stoischen Ethik lehrt. Zudem wurden die aus der Umwelt übernommenen Begriffe und Gedanken nicht nur

¹⁸ R. Bultmann, aaO. (ZNW 1924), 138; vgl. Theologie, 573.

¹⁹ W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paräne, 1961, 187ff.

ausgewählt, sondern sie erhielten zum Teil auch einen neuen, spezifisch christlichen Sinn. Ich erinnere daran, daß z.B. ταπεινοφροσύνη in der Profangräzität nur sensu malo vorkommt und in der Stoa zu den Lastern zählt, im Neuen Testament aber eben — vielleicht als Folge des christologischen ἐταπείνωσεν ἔσυτὸν Phil 2,8 —, eine positive Bewertung erfährt (eine ähnliche Umprägung lässt sich beim Mitleid beobachten, das in der Stoa in den Lasterkatalogen erscheint und zu den Krankheiten der Seele und den unvernünftigen Affekten gerechnet wird; auch μακροθυμία, ὑπομονή u. a. ließen sich anführen). Oder man denke an die durchgängige Inferiorität und Diskriminierung der Frau in der Antike, an die Einstellung zu Ehe und Ehebruch usw., um sich der Unterschiede bewußt zu werden. Die weitgehende Kongruenz von christlichem und nichtchristlichem Handeln schließt bestimmte Unterscheidungsmerkmale auch im Inhalt jedenfalls nicht aus. Darum, weil Christen sich von ihrer früheren Lebensform und den Lebensgewohnheiten der Umwelt distanzieren, also gerade das gängige Schema sprengen, haben sie sich oft genug Konflikte, Verdächtigungen und Verunglimpfungen eingehandelt (vgl. 1Petr 4,3ff u. ä.).

Solches Abrücken von dem Schema der Welt darf nicht so verstanden werden, als ob der Christ hier nur auf die Vernunft verpflichtet würde und eine Lebensweise praktizierte, auf deren Sinn und Notwendigkeit der Nichtchrist bei rechtem Gebrauch der Vernunft ebenfalls stoßen wird. Es ist keineswegs so, daß versucht würde, den Nichtchristen allein durch Vernunftgründe vom Recht und Sinn des christlichen Gebots — man denke etwa an das Gebot der Feindesliebe — zu überzeugen. Daß das christliche Verhalten einfach der Vernunft entspricht und objektiv evident ist, wird man denn auch kaum sagen können. Der Christ wird nicht einfach an die Vernunft gewiesen, als ob deren Urteil die sich durchhaltende, Christen und Nichtchristen verbindende Instanz wäre, schon darum nicht, weil der νοῦς des nicht vom Geist beherrschten Menschen faktisch immer schon νοῦς τῆς σαρκός (Kol 2,18) bzw. ἀδόκιμος νοῦς ist (Röm 1,28) und die Gedanken verbündet und eitel sind (Röm 1,21; 2Kor 3,14, Eph 4,17). Von der Neuwerdung des Menschen ist zwar sicher auch der νοῦς betroffen (Röm 12,2), und K. Barth sagt mit Recht, daß »die primäre ethische Handlung« nach Paulus »ein ganz bestimmtes *Denken*« ist²⁰ (man vgl. den häufigen Appell an ἐπίγνωσις, δοκιμάζειν usw. im Bereich der Paränese). Dabei ist aber zu beachten, daß hier keineswegs eine bloß formale, neutrale oder instrumentelle Vernunft im Blick ist. Kol 1,9 spricht ausdrücklich von der σοφίᾳ καὶ σύνεσις πνευματική, Phlm 6 von der ἐπίγνωσις des Glaubens. Vor allem aber ist die Vernunft des Christen an die Liebe gebunden. Nach Phil

²⁰ K. Barth, Der Römerbrief, 1922², 424.

1,9 ist es gerade die Agape, die immer reicher werden soll an Erkenntnis und Verständnis. Damit aber kommt auch hier das Kriterium in Sicht, das auch die Rezeption antiker Ethik geleitet hat und eine davon unabhängige Gesetzes-, Vernunft- oder naturrechtliche Ethik ausschließt, die Agape nämlich. Der *vόμος*, den die Juden vom Alten Testament her kennen, und der *vόμος*, den die Heiden von der φύσις her tun (Röm 2,14), muß erst zum *vόμος τοῦ Χριστοῦ* (Gal 6,2) werden, um in der Gemeinde Geltung zu haben. Die γνῶσις muß sich von der Agape messen lassen (1Kor 8), um den Willen Gottes zu erkennen.

2. Die Liebe als oberstes Kriterium des Verhaltens und als Entsprechung zu Gottes Verhalten²¹

Bis auf wenige Ausnahmen ist die Liebe überall im Neuen Testament das oberste (was notabene nicht heißt: das einzige) Gebot rechten christlichen Verhaltens. Diese Vor- und Überordnung des Liebesgebots beginnt bereits bei Jesus. Ob die Zusammenfassung des Gesetzes im Doppelgebot der Liebe »das Besondere der Verkündigung Jesu« ist (so z.B. G. Bornkamm²²), ist zwar von Ch. Burchard²³, der das Doppelgebot auf die jüdisch-hellenistische Gemeinde zurückführt, neuerdings bestritten worden. Es kann hier offenbleiben, ob es nicht doch eine von Hellenismen freie, auf Jesus selbst zurückgehende Fassung der Überlieferung vom Doppelgebot gegeben hat; auch Burchard konzidiert, daß die Überlieferung es nicht ohne historisches Recht Jesus in den Mund gelegt hat: »Weniges an ihm ist so unbestritten, wie daß Liebe sein Leben und seine Verkündigung durchdrungen hat« (S. 62), Kultische Fragen, heilige Zeiten und fromme Tabus z.B. haben zurückzustehen gegenüber der elementareren und gewichtigeren Forderung, Gutes zu tun und Leben zu retten, so daß eine Sabbat-Vorschrift an der Erfüllung des Liebesgebots nicht hindern darf (Mk 3,4, u. ö.; vgl. auch Mt 5,23ff, wo die Pflicht zur Versöhnung der Opferdarbringung übergeordnet wird).

Auch nach Paulus ist die Agape das schlechthin maßgebende Kriterium christlichen Verhaltens. Glossolalie und Prophetie, Glaube und Erkenntnis, aber auch gute Werke und selbst Martyrium und Tod sind ein Nichts ohne Agape. 1Kor 13 ist weit mehr als nur eine Spur gegen die korinthische Überschätzung der Zungenrede oder anderer ekstatischer Phänomene. Sie ist vielmehr eine grundsätzliche Infragestellung allen Tuns, das nicht von der Liebe geprägt ist. Die Liebe ist conditio

²¹ Vgl. H. D. Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, 1970, 59ff.

²² G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, in: *Geschichte und Glaube I* (Ges. Aufs. III), 1968, 37ff, bes. 38.

²³ Ch. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühchristlichen Überlieferung*, in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschrift J. Jeremias), 1970, 39–62.

sine qua non allen christlichen Verhaltens. Weil erst durch sie alles Sinn und Wert gewinnt, sagt Paulus, daß alle Dinge in Liebe geschehen sollen (1Kor 16,14). In Röm 13,8–10 und Gal 5,14 wird die Liebe ausdrücklich als das πλήρωμα und κεφάλαιον, als Erfüllung und Summe des Gesetzes bezeichnet. Aber Paulus sagt nicht nur prinzipiell, daß die Liebe Quintessenz und Einheitsband aller einzelnen Gebote ist, sondern die Zentralstellung der Liebe lässt sich auch innerhalb der konkreten Einzelmahnungen beobachten. Immer wieder führt Paulus die Liebe als regulative Größe in seine Paräne ein, zB. in der Diskussion des rechten Verhältnisses von Starken und Schwachen in Rom und Korinth (Röm 14–15 und 1Kor 8–10). Hier wie dort soll allein das κατὰ ἀγάπην περιπατεῖν (Röm. 14,15) der entscheidende Maßstab sein, der die anderen Maßstäbe bewerten und begrenzen soll (Röm 14,15; vgl. 14,19; 15,2.5; 1Kor 8,1; 10,24.33). Das, was der Liebe untergeordnet wird, in 1Kor 8–10 zB. Gnosis und Exousia, wird nicht einfach gering geachtet oder disqualifiziert, aber es wird dem prüfenden und kritischen Urteil der Liebe unterworfen. Zwar sind Glaubende immer auch Erkennende, aber ihre Erkenntnis droht zu hochmütiger Selbstgefälligkeit zu entarten, wird sie nicht vom Blick auf die Brüder und deren οἰκοδομή geleitet und begrenzt. Zwar sind die Glaubenden immer auch Freie, die ἐξουσία zu allem haben, und doch findet diese ἐξουσία ihre Schranke am schwachen Bruder und erweist sich paradoixerweise gerade im Verzicht auf diese Freiheit. In Röm 14 ist die Liebe Maß und Korrektur auch des Schöpfungsglaubens. Paulus lässt keinen Zweifel an der grundsätzlichen Richtigkeit des Satzes, daß alles rein ist (14,20), aber auch hier ist sein letztes Wort die Orientierung am Bruder. Was sich bei Paulus konstatieren lässt, gilt mit Ausnahme der Pastoralbriefe auch für die Deuteropaulinen (vgl. Kol 3,14), für Johannes und 1Petr (vgl. 4,8).

Frage man nach dem Grund dieser ausschlaggebenden Bedeutung der Liebe, so scheint mir die Antwort darin zu liegen, daß bei aller Abgrenzung gegenüber einer imitatio-Frömmigkeit eine Entsprechung zur Liebe und zum Heilshandeln Gottes intendiert ist, sei es (so bei Jesus) zur Güte Gottes selbst, oder sei es (so nach Ostern) zum Verhalten Jesu oder zur eschatologischen Liebestat Gottes in Jesus Christus²⁴. Für das erste verweise ich auf Mt 5,43 und 18,23ff. In der letzten Bergpredigt-Antithese wird die vom Menschen geforderte Feindesliebe ja damit begründet, daß Gott seine Sonne über Böse und Gute aufgehen und auf Gerechte und Ungerechte regnen lässt. Auch bei Lukas heißt es (und zwar gegenüber dem mt. τέλειος sicher ursprünglicher): »Seid barmherzig,

²⁴ Vgl. E. Jüngel, Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluß an die Theologie des Paulus, in: ZThK 63 (1966), 379ff, bes. 386f; E. Neuhausler, Anspruch und Antwort Gottes, 1962, 43ff.

wie euer Vater barmherzig ist« (Lk 6,36). Gewiß hat das *καθώς* bzw. *ὅς* hier auch begründenden Charakter, dh. also: Gottes ungeteilte Vaterliebe gegenüber aller Kreatur bzw. Gottes Barmherzigkeit begründet und motiviert das Gebot der Feindesliebe. Aber das *καθώς* hat erst recht vergleichenden Charakter: So, wie Gott seiner Liebe keine Grenzen zieht, sondern auch die Gottlosen in sie einbezieht, so sollen auch wir unsere Liebe selbst Feinden zukommen lassen²⁵.

Wie schon erwähnt, tritt in die Rolle dessen, dem das Verhalten der Christen entsprechen soll, bald Jesus oder das Handeln Gottes in Jesus Christus. Auch der zumal in der evangelischen Kirche oft perhorrende Vorbildgedanke hat im Neuen Testament durchaus seinen Ort, wie zB. das Johannes-Evangelium und der 1. Petrus-Brief zeigen. Im 4. Evangelium ist die Orientierung des christlichen Verhaltens am Verhalten Jesu unübersehbar, wobei sich der Exemplum-Charakter Jesu auch in seinem irdischen Wandel zeigt. In der Art, wie Jesus die Seinen geliebt hat, sollen die Seinen auch einander lieben. In der Perikope von der Fußwaschung wird Jesu Tun ausdrücklich als *ὑπόδειγμα* bezeichnet, also als Vorbild und Beispiel (13,15). Gewiß ist Jesus auch hier und auch im 1. Petrusbrief mehr als das. Auch in dem johanneischen *καθώς* ist nicht nur ein beispielhafter, sondern auch ein begründender Sinn zu finden (vgl. 13,34; 15,12), und Bultmann hat sicher recht, daß Jesus als *ὑπόδειγμα* »erst für den sichtbar (wird), an dem er sein Werk getan hat« und daß der Jünger *auf Grund* dessen, das er empfangen hat, verpflichtet wird²⁶. So richtig es ist, daß nur der Geliebte lieben kann, so richtig ist freilich zugleich, daß die Gemeinde durch das Beispiel Jesu gebunden ist. Gewiß ist die Fußwaschung ein »symbolisch-repräsentativer Akt« (Bultmann), aber an dem Entsprechungsgedanken kann kein Zweifel sein. In 1Joh 2,6 wird Jesus ja auch grundsätzlich als Vorbild der Lebensführung genannt: »Wer sagt, daß er in ihm bleibt, der ist verpflichtet, sich so zu verhalten, wie jener sich verhalten hat (*περιπατεῖν καθὼς ἔχεινος περιπάτων*).« Inhaltlich ist aber auch hier vor allem an die Liebe gedacht: »Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebt, wie ich euch geliebt habe« (Joh 13,34 und 15,12, aber auch 1Joh 3,3.7).

Wie sehr auch bei Paulus die Liebe durch den Christus definiert wird, zeigt sich schon daran, daß er das Liebesgebot auch als *vόμος τοῦ Χριστοῦ* bezeichnen kann (Gal 6,2)²⁷. Das Gleiche kommt auch darin zum Aus-

²⁵ Vgl. Delling ThW VIII 75; in intensivem statt extensivem Sinn interpretiert E. Fuchs: Was heißt: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst?«, Ges. Aufs. II, 1960, 5.

²⁶ R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1950, 362; vgl. auch H.-J. Wachs, Johanneische Ethik, Diss. Kiel 1952, 44 u. ö.

²⁷ Vgl. P. Stuhlmacher, Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern, in: EvTh 28 (1968), 165ff, bes. 168.

druck, daß in der Debatte über das Verhältnis von Starken und Schwachen das rechte Verhalten sowohl als *εἰν κατὰ ἄγαστην περιπάτειν* (Röm 14,15) als auch als ein *φρονεῖν κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* (Röm 15,5) bestimmt werden kann. In Röm 15,2f wird zwischen dem Verhalten des Christus und dem der Christen ebenfalls eine Entsprechung hergestellt: »Jeder von uns lebe dem Nächsten zu Gefallen . . . denn auch Christus hat sich nicht selbst zu Gefallen gelebt.« Steht hier ein γάρ, so in Vers 7 ein καθώς: »Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat.« W. Kramer spricht im Anschluß an N. A. Dahl vom »Konformitätsschema«²⁸, um die »Konformität« von der *imitatio* abzugrenzen, weil eben in der Tat hier wie auch sonst die Begründung des Heils nicht imitiert werden kann. Sicher ist auch, daß hier nicht das Leben Jesu im Blick ist, sondern das *οὐχ ἔαυτῷ ἤρεσεν*, das entweder auf den Gehorsam des Präexistenten bzw. die Inkarnation zu beziehen ist (dafür sprechen die Aoristformen in 2Kor 8,9 und Phil 2,5ff) oder aber die Passion mit einbezieht (dafür spricht in Röm 15,3 das Zitat aus Ps 69, das ja auch in der Leidensgeschichte eine ziemliche Rolle spielt). Sicher scheint mir ebenfalls, daß man nicht wie J. Weiß, P. Feine, M. S. Enslin u. a. sagen darf, daß Paulus das richtige Verhalten der Gemeinde »am irdischen Verhalten Jesu abgelesen« habe²⁹. E. Käsemann hat z.B. die Interpretation des Hymnus von Phil 2 im Sinn eines ethischen Ideals überzeugend widerlegt³⁰. Gewiß geht es um Erniedrigung, aber diese wird nicht am Menschgewordenen, sondern am Menschwerdenden veranschaulicht. Es ist freilich zu fragen, ob neben der Begründung der Paränese der Vorbildgedanke ganz ausgeschaltet werden darf, auch wenn nicht von einer Imitation, sondern von einer Entsprechung zu reden ist (vgl. auch die Rede von der *μίμησις Χριστοῦ* (notabene nicht *Ἰησοῦ*) in 1 Kor 11,1; vgl. auch 1Thess 1,6). Zuletzt sei noch auf Eph 5 verwiesen, wo im Rahmen der Haustafel die Mahnung an die Männer, ihre Frauen zu lieben, damit motiviert wird, daß auch Christus die Kirche geliebt hat. Wie Schlier mit Recht feststellt, schließt das καθώς auch hier beides ein, Vergleich und Begründung³¹. Wo Christus als *ἔσχατος Ἀδάμ* gilt, Christus-Schicksal und Christen-Schicksal so stark koordiniert sind wie bei Paulus und in seiner Schule, wo Kreuz und Auferstehung Jesu Zeit und Raum übergreifend die Existenz der Christen zeichnet, da kann das alles auch gar nicht verwundern.

Schon aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß die so durch den Christus definierte Liebe mehr ist als ein Motiv im Sinne eines bloß

²⁸ W. Kramer, *Christos — Kyrios — Gottessohn*, 1963, 137f.

²⁹ So P. Feine, *Der Apostel Paulus*, 1927, 327ff.

³⁰ E. Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5–11*, in: *Exeget. Versuche und Besinnungen I*, 1960, 51ff.

³¹ H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, 1957, 255.

formalen ziellosen Impulses. Sie ist vielmehr konkrete Selbstingabe und Diakonia und setzt ein ganz bestimmtes Verhalten aus sich heraus. Dieser ethische Aspekt der Liebe ist nicht einfach sekundär. Man hat zwar oft betont, daß Liebe nicht im sittlichen Handeln aufgeht, aber ebenso wichtig ist zweifellos, daß sie sich in ganz bestimmten Verhaltensweisen manifestiert (vgl. die zahlreichen Verben in 1Kor 13). Man kann sie darum erkennen und auf ihre Echtheit prüfen (2Kor 2,4; 8,8.24). Der oft bis zum Überdruß wiederholte Hinweis auf die Unausweisbarkeit und Zweideutigkeit der Liebe darf nicht einer falschen Spiritualisierung und totalen Verborgenheit Vorschub leisten und verdecken, daß Paulus durchaus Zeichen kennt, die den Liebenden auch in der konkreten Wirklichkeit seines Lebens vom Nicht-Liebenden unterscheiden. Gewiß ist die Liebe nicht demonstrierbar, weil mit keiner Verhaltensweise ohne weiteres identisch, aber andererseits will die Liebe nun doch gerade auch *in* diesen Verhaltensweisen und nicht daneben Ereignis werden. Das Einzelne und Konkrete *ist* nicht die Liebe, aber die Liebe bekundet und verleiblicht sich darin.

Gewiß kennt die Liebe auch eine Verschiedenheit von Konkretionen, und gewiß verhindert die Orientierung an der Liebe keine Pluralität von Entscheidungen³². Eine Verabsolutierung der Entscheidung des einzelnen ist darum ebenso unmöglich wie eine Majorisierung anderer. Aber wichtiger ist, daß damit die Konkretion nicht einfach beliebig wird und daß bei aller Anerkenntnis, daß jeder einzelne seinem Herrn steht und fällt, die Gemeinde nicht aus der Verantwortung für den anderen entlassen wird. Zumal Paulus dringt darauf, daß die Gemeinde gemeinsam nach dem rechten Wege sucht (vgl. die Mahnungen zum τὸ αὐτὸ φρονεῖν), und dh. eben auch: nach derselben Richtung und Art der Liebe (vgl. Phil 2,2 τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες). Ich verweise auch auf den sogenannten Liebeskommunismus der Apostelgeschichte (2,44ff, 4,32ff), auch wenn hier nicht eine historische Beschreibung, sondern mehr ein ethisches Ideal vorliegt, oder auf das Institut der Witwenversorgung von 1Tim 5, wo eben nicht nur der einzelne auf seine spontane Liebe angesprochen wird, sondern die Gemeinde eine geregelte Fürsorge für einen der damals sozial, gesellschaftlich und rechtlich benachteiligten Stände übernimmt; dh. die Gemeinde und nicht nur der einzelne ist hier der Träger sozialer Verantwortung. Jedenfalls geht es im Neuen Testament nicht einfach um die individuelle Entscheidung des einzelnen. Eine Privatisierung und Individualisierung der ethischen Entscheidung ist nicht neutestamentlich. Nur darum kann Paulus ja auch unbefangen die Mazedonier oder sich selbst als

³² Vgl. E. Dinkler, Zum Problem der Ethik bei Paulus, Rechtsnahme und Rechtsverzicht (1Kor 6,1–11), in: Signum Crucis, 1967, 204–240.

Beispiel für andere hinstellen (2Kor 8 oder 1Kor 4,16; 11,1; Phil 4,9 u. ä.). Auch die verbreitete formal- und situations-ethische Deutung des Liebesgebotes scheint mir verfehlt zu sein. Gewiß ist die Forderung der Liebe nicht mit einem materialethisch-fixierten Soll zu erfüllen oder kasuistisch festzulegen. Der konkrete Nächste und der konkrete Augenblick erfordern immer neues δοκιμάζειν, aber weder Jesus noch Paulus haben das Liebesgebot als farb- und konturenlosen Imperativ verstanden, dessen Inhalt sich von selbst versteht. Der Primat der Liebe ist vielmehr immer auch in exemplarischen und verbindlichen Einzelweisungen zu erkennen, wobei Liebesgebot und Einzelgebot in dialektischer Spannung zueinander stehen.

3. Die Liebe und die Strukturen der Welt

Von besonderer Wichtigkeit im Blick auf Barmen II, die heutige Situation und die Tradition der Zwei-Reiche-Lehre ist nun aber, daß die Liebe keineswegs an den Institutionen und Bezügen der Welt endet, sondern diese Strukturen zur Chance und zum Ort der Liebe werden.

Blicken wir zunächst wieder auf Jesus. Über bestimmte Sachverhalte ist wohl verhältnismäßig leicht Übereinkunft zu erzielen, zB. darüber, daß Jesus seine eigentliche Aufgabe nicht darin sah, gesellschaftlich oder sozial-reformerisch zu wirken (vgl. Lk 12,13ff), daß er kein Zelot war, daß alle Strukturen der Welt ihm als Provisorium galten und daß er nicht der Meinung war, durch sie oder ihre Veränderung komme der Mensch zum Heil. Freilich gilt auch umgekehrt, daß er den status quo nicht einfach toleriert oder sanktioniert hat, nicht einfach Innerlichkeit und Herzensfrömmigkeit predigte oder ein schiedlich-friedliches Nebeneinander von Gott und Kaiser oder Gott und Mammon. Daß man dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist, ist keinesfalls im Sinn einer Trennung, Isolierung oder Eigengesetzlichkeit des politischen Bereichs gemeint³³, und eine Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre, zwischen Privatperson und Amtsperson, etwa bei der Auslegung der 5. Antithese, ist schon von Schlatter u. a. zurückgewiesen worden³⁴. Da die Mahnungen der mt. Antithese bei Lukas noch dem Gebot der Liebe unter- und nachgeordnet sind, besagt das aber, daß die Liebe auch im Bereich der sogenannten »Ordnungen« entscheidendes Regulativ ist und hier keineswegs alles den politischen und gesellschaftlichen Zweckmäßigkeiten und Eigengesetzlichkeiten zu überlassen ist. Ich erinnere weiter an die der Umwelt skandalöse Tischgemein-

³³ Vgl. W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem NT*, 1971, 36ff.

³⁴ Vgl. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, 1959, 185; D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, 1952⁴, 87 u. ö.

schaft mit den religiös und gesellschaftlich Deklassierten, wo eben gerade um der Liebe willen die Konvention und Ordnung gesprengt wurde. Oder an das Durchbrechen der Diskriminierung der Frau oder das Verbot der Ehescheidung, das gerade der damals weithin rechtlosen und benachteiligten Frau einen gewissen Schutz verlieh³⁵. Oder an die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter, wo auf dem Hintergrund des unversöhnlichen Hasses zwischen Juden und Samaritern gerade die Wahl des Samariters deutlich macht, daß die Liebe sich über Konventionen, Gruppeninteressen und völkische und religiöse Schranken hinwegzusetzen wagt. Jedenfalls scheint mir unbestreitbar, daß die Botschaft von der alle Menschen suchenden Liebe Gottes auch die Rechts- und Sozialstruktur tangierte.

Ganz entsprechend verhält es sich auch bei Paulus. Ich wähle dafür als Anschauungsmaterial bewußt die beiden Beispiele, nämlich Philemon-Brief und Haustafel, die oft gerade in einem anderen Sinn angeführt werden. Zuvor möchte ich freilich, um Mißverständnissen vorzubeugen, betonen, daß ich nicht der Meinung bin, daß die Liebe grundsätzlich die sogenannten »Ordnungen« in Frage stellt. Sie kann sie vielmehr sehr wohl auch respektieren und potenzieren. Ob etwa die Unterordnung unter die ἔξοντια in Röm 13 auch als Ausdruck der Liebe verstanden werden kann, ist allerdings umstritten. Jedenfalls reicht es nicht aus, die sogenannten »Ordnungen« und das Verhalten der Christen ihnen gegenüber allein vom Gesetz her zu verstehen, wie das vor allem bei der Interpretation von Röm 13 geschehen ist (zB. bei Eck)³⁶. Zwischen dem Liebesgebot und dem Verhalten des Christen in den Institutionen und Relationen der Welt ist aber durchaus eine Beziehung zu konstatieren. Das gilt jedenfalls vom Verhältnis der Christen zur Sitte und zur *justitia civilis*, denn 1Kor 13,5 heißt es zB. klar und bestimmt, daß sich die Liebe der Sitte einfügt: οὐκ ἀσχημοῦει, sie benimmt sich nicht unschicklich, handelt nicht unanständig. 1Kor 13,6 ist zu entnehmen, daß sie nicht mit dem Unrecht paktiert. Und auch die Pflicht zur Arbeit wird in Eph 4,28 und Apg 20,34f dem Liebesmotiv subsummiert (ähnlich auch 1Thess 4,11 im Zusammenhang mit 4,9). Von daher kann man durchaus erwägen, ob es Zufall ist, daß auch Röm 13,1–7 von Mahnungen eingeklammert ist, die das Verhältnis der Christen zu ihren Mitmenschen durch die Liebe bestimmt sehen wollen³⁷.

Daß die Liebe tatsächlich auch die Institutionen *prägen* und *durchwalten* soll, dokumentiert vor allem der Philemon-Brief, insofern hier das Verhältnis von Herr und Sklave im Lichte der Agape gesehen und

³⁵ H. Braun, Jesus, 1969, 98, 103.

³⁶ O. Eck, Urgemeinde und Imperium, 1940, 111ff.

³⁷ Vgl. die Literatur bei Schrage, Staat, 53, Anm. 112.

durch den Gedanken der Bruderschaft zugleich vertieft, überboten und relativiert wird. Schon daß der Sklave nach römischem Recht res war, bei Paulus aber als ἀδελφὸς ἀγαπητός gilt (Phlm 16), ist ein gewichtiger, auch soziologischer Sachverhalt. Es ist geradezu selbstverständlich, daß in die Liebe, die Philemon zu allen Heiligen hat (Phlm 5), auch sein Sklave einbezogen ist. Und dabei hat sich diese Bruderschaft nicht nur im innerkirchlichen Raum und in den innergemeindlichen Beziehungen zu bewähren (etwa in Teilnahme an gemeinsamen Herrenmahlen, Bruderkuß u. ä.), sondern auch im Raum der Welt und in den außergemeindlichen Gegebenheiten und Verhältnissen (καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρτῷ Phlm 16). Die Liebe geht auch nicht nur die innere Gesinnung oder Beziehung zwischen Herr und Sklave an, sondern hat auch reale praktische Konsequenzen. Ein entlaufener Sklave hatte als fur sui nach damaligem Recht schwere Strafen zu erwarten, körperliche Züchtigung, Brandmarkung o. ä. Wenn Paulus statt dessen Verzeihung für den Entlaufenen wünscht (Phlm 12,17), zeigt das wiederum, daß die Liebe auch die soziologischen und rechtlichen Verhältnisse und Gepflogenheiten nicht unberührt läßt, sondern gestaltend auch die Strukturen der Gesellschaft ergreift.

Ja, das Beispiel des Philemon deutet an, daß die Liebe die Strukturen und Institutionen nicht nur prägen und durchwalten, sondern unter Umständen auch *limitieren* und *durchbrechen* kann. Daß Paulus den entlaufenen Onesimus zurückschickt und daß er für den entstandenen Schaden aufkommen will (V. 12 bzw. 18f), scheint zwar anzudeuten, daß Paulus durchaus weiß, was hier rechtens ist. Aber schon, daß er sich überhaupt in die Eigentumsrechte des Herrn gegenüber seinem Sklaven mischt, ist ganz unüblich. Und wenn Paulus zwar nicht die Freilassung, aber doch offenbar die Überlassung des Onesimus fordert, so macht auch das klar, daß es ihm keineswegs einfach um unantastbare Ordnungen, Rechte und Eigentumsverhältnisse zu tun ist. An diesem Verhalten zeigt sich, daß es nicht angeht, eine dualistische Teilung der Ethik in eine private und eine kirchliche Sphäre vorzunehmen bzw. in eine rechtlich-soziologische und eine christlich-religiöse. Auch das geltende Recht ist keine letzte unantastbare Größe, was immerhin zeigt, daß hier keine starren Grenzziehungen vorliegen, die die Liebe nicht überschreiten dürfte.

Zuletzt möchte ich noch kurz auf die Haustafeln eingehen³⁸, deren zwei Hauptkennzeichen, die sie von ähnlichen Pflichtenreihen der Umwelt unterscheiden, noch einmal die entscheidenden Punkte festhalten.

³⁸ Vgl. H. D. Wendland, Zur sozialethischen Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln, in: Botschaft an die soziale Welt, 1959, 104–114; D. Schroeder, Die Haustafeln des NTs. Ihre Herkunft und ihr theologischer Sinn, Diss. Hamburg 1959.

Zum einen den Bezug auf den Kyrios, zum anderen die Bedeutung der Liebe auch in den Ordnungen. Zunächst ist auffällig, daß das Leben der Christen auch in den konkreten Bezügen und Strukturen der Welt nicht mit dem Willen des Schöpfers oder unabänderlichen Schöpfungsordnungen begründet wird, sondern der Kyrios Jesus Christus die eigentliche Bezugsgröße ist, nicht der Schöpfer, sondern der eschatologische Herr selbst in den irdischen Instanzen in Erscheinung tritt, und ihm und nicht den Menschen in Wirklichkeit Gehorsam geleistet wird (Kol 3,23). Ihm ist das Leben der Christen unterstellt, und zwar eben auch im *οἶκος*, auch in den Sozialgebilden, auch im gesellschaftlichen und sozialen Bereich und also nicht nur in einer ghettohaft von der Welt abgegrenzten Sphäre, nicht in reiner Innerlichkeit oder allein in der Kirche. Nun entspricht der Inhalt dieses Gehorsams ja zum Teil durchaus dem damals Üblichen, wie sich z.B. an *ὑποτάσσεσθαι* zeigt. Freilich ist selbst hier eine Umakzentuierung unverkennbar. Nach Plutarch geht die Unterordnung nämlich so weit, daß die Frau auch keine anderen Götter zu verehren hat als ihr Mann (vgl. dagegen 1Petr 3,1 u.a.). Bedeutsam ist weiter die für die neutestamentlichen Haustafeln charakteristische paarweise Anordnung der einzelnen Glieder der Mahnung bzw. die Zuordnung der angesprochenen Partner. Dabei ist es nun sehr auffallend, daß der Mann gerade nicht zur Überordnung gerufen wird, sondern zur Agape. Und gerade das ist in der damaligen Zeit etwas Unerhörtes und Neues, wie H. Greeven u. a. mit Recht betont hat³⁹. Wollte man nämlich die damals gängige Einstellung zum rechten Verhältnis des Mannes zur Frau auf eine kurze Formel bringen, hieße sie nicht *ἀγαπᾶτε τὰς γυναικας*, sondern mit dem viel zitierten Wort aus den Praecepta Delphica *γυναικὸς ἀρχε* (ähnlich Plutarch, Seneca u.a.). Hier aber werden die Männer eben nicht dazu ermuntert, ihre Rechte und Privilegien wahrzunehmen, sondern Liebe und Güte walten zu lassen, und zwar eben im *οἶκος*. Nichts berechtigt zu der Annahme, das *ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην* von Kol 3,14 gelte für die Strukturen der Welt nicht. Ich kann darum L. Goppelt nur widersprechen, wenn er erklärt, nirgends werde der »Liebeserweis« zur »maßgeblichen Richtschnur des Handelns in den Ständen gemacht«; vielmehr handeln die Christen zwar »von dem erhöhten Herrn her und auf ihn hin, aber nach den dieser Welt gegebenen und der Sünde verflochtenen Regeln«⁴⁰. Ich gebe zu, daß hier ein Problem steckt, das in den Haustafeln nicht genügend berücksichtigt ist, wie sich nämlich *ὑποτάσσεσθαι* und *ἀγαπᾶν* zueinander verhalten und ob die Agape nicht auch zu dem Leiten und

³⁹ Vgl. H. Greeven, Zu den Aussagen des NTs über die Ehe, ZEE 1 (1957), 122; vgl. ders. RGG II³ 319 und Weidinger 61.

⁴⁰ L. Goppelt, Die Herrschaft Christi und die Welt, in: Christologie und Ethik, 1968, 130.

Regieren führen kann, das Plutarch und Seneca empfehlen oder gar als ultima ratio zur Gestalt der Nötigung und des Zwangs. Nur, mit einer statischen Zwei-Reiche-Lehre bzw. mit der etwa schon von Haupt in seinem Kommentar postulierten scharfen Unterscheidung zwischen religiöser und sozialer Sphäre ist den Texten erst recht nicht beizukommen. Auch andere Gestalten und Modi sind vielmehr unter dem Vorzeichen und im Dienst der Liebe zu sehen. Mir scheint jedenfalls schwer bestreitbar zu sein, daß die Liebe auch in die profanen Strukturen der Gesellschaft eindringt und sie eben dadurch ihrer eigenen Gesetzlichkeit auch entrissen werden⁴¹. Der Kyrios wird nicht einfach zum Garanten der Ordnung, sondern alles wird auf ihn bezogen und dh. eben auch: an der Liebe gemessen.

⁴¹ Vgl. H. D. Wendland, Gibt es Sozialethik im NT?, in: *Botschaft an die soziale Welt*, 1959, 68ff, bes. 76; ders., *Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche*, aaO. 85ff, bes. 92f.

ALBERT STEIN

KIRCHENORDNUNG

Zur theologischen Problematik eines kirchenrechtlichen Sprachgebrauchs

Schon in der Überschrift und Selbstbezeichnung kirchlicher Gesetzgebungswerke kann sich deren Selbstverständnis in charakteristischer Weise ausdrücken. Insbesondere innerhalb des letzten Vierteljahrhunderts haben sich hier Wandlungen vollzogen, die eine nähere Würdigung verdienen. Diese Festschrift erscheint für eine Erörterung dieser Frage deshalb als der geeignete Ort, weil — wie sogleich zu zeigen sein wird — die Wandlungen in der Selbstbezeichnung zentraler kirchlicher Strukturgesetze mit auf das synodale Wirken Walter Krecks zurückgehen.

In der Zeit zwischen den Weltkriegen hatten sich fast sämtliche evangelischen Landeskirchen Deutschlands »Verfassungen« gegeben, die sich schon in der Selbstbezeichnung den grundlegenden Strukturgesetzen des Reiches und der Länder anglichen¹. Offensichtlich unter selbstverständlicher Übernahme dieses Sprachgebrauches hatte sich 1947 der »Kirchentag der Evangelischen Kirche in Hessen, Nassau und Frankfurt/Main« als »Verfassunggebende Synode« konstituiert und einen »Verfassungsausschuß« berufen, zu dem auch Walter Kreck gehörte². Das von diesem Ausschuß erarbeitete Paragraphenwerk überschrieb sich jedoch nicht mehr als »Verfassung«, sondern führte sich mit der Selbstbezeichnung als »Ordnung der Evangelischen Kirche in

¹ Vgl. dazu die Rechtsquellensammlung von F. Giese u. J. Hosemann (Hg.), Die Verfassungen der Deutschen Ev. Landeskirchen, 1927, 2 Bde. Danach wird von dem Ausdruck »Kirchenverfassung« bzw. »Verfassungsurkunde« lediglich abgesehen für die »Kirchenordnung für die ev. Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz« vom 6. 11. 1923 (aaO. 52ff) und die »Kirchenordnung des Memelgebiets« vom 31. 7. 1925 (aaO. 117ff), die beide im rechtlichen Rahmen der »Verfassungsurkunde« der Ev. Kirche der altpreußischen Union vom 29. 9. 1922 (aaO. 3) provinzialkirchliches Sonderrecht regelten.

² Vgl. zur Geschichte der Neuordnung dieser Kirche M. Niemöller, Haupttypen heutiger deutscher Kirchenverfassungen: Ev. Kirche in Hessen und Nassau, in: ZevKR 7 (1959), 338f. W. Kreck wurde bei Konstituierung des Verfassungsausschusses am 1. 10. 1947 als einer seiner zwölf Mitglieder gewählt, vgl. Synodalprotokoll, Teil I, 127, dem Verfasser freundlich von der Kirchenverwaltung in Darmstadt zugänglich gemacht.

Hessen und Nassau« ein³. Dem schloß sich die Synode mit großer Mehrheit an, nachdem der Kirchenpräsident in der Aussprache über einen Abänderungsvorschlag betont hatte: »Wir haben nun einmal kirchlich immer wieder neu Sprache zu schaffen. Die Tendenz ist heute die, daß wir die Kirche nicht zu verfassen, sondern zu ordnen haben.«⁴

Bald nach diesem grundsätzlichen Beschuß der hessen-nassauischen Synode, dessen Entscheidung auch bei der abschließenden Verabschiedung bestehenblieb⁵, wich auch die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg mit der »Grundordnung« vom 15. 12. 1948⁶ von dem bisherigen kirchenrechtlichen Sprachgebrauch ab. Sie folgte damit der Selbstbezeichnung der »Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland« vom 13. 7. 1948, die freilich kirchenpolitischen Kompromißcharakter hatte⁷.

Diese Grundsentscheidungen fanden zunächst Nachahmung⁸: Die Evangelischen Kirchen im Rheinland und von Westfalen gaben sich wiederum ihrer Tradition entsprechend »Kirchenordnungen«; und diese Bezeichnung wurde nicht nur auch in Greifswald und Görlitz übernommen, sondern ebenso von der Ev. lutherischen Kirche in Oldenburg und von mehreren schweizerischen reformierten Kirchen⁹. »Grundordnungen« gaben sich die unierten Landeskirchen in Baden, Kurhessen-Waldeck und Provinz Sachsen. Die Ev. lutherische Landeskirche Schleswig-Holstein beschloß eine »Rechtsordnung«, die ursprünglich als Teil einer auch Grundordnung, Gottesdienstordnung, Lehrordnung

³ Vgl. Synodalprotokoll, aaO. 176; Tagung v. 22.—24. 11. 1948. Walter Kreck hatte sich zuvor auch literarisch der Ausdrücke »Ordnung« und »Kirchenordnung« im Zusammenhang mit dem Problem bekenntnisgemäßer Kirchenverfassung bedient; vgl. seine Abhandlung »Ordnung und Ämter der Kirche als Zeugnis der freien Gnade«, EvTh 7 (1947—48), 127ff.

⁴ Synodalprotokoll, aaO. 193f.

⁵ Vgl. den endgültigen Text vom 17. 3. 1949, ABl EKiD 1949, Nr. 77, ABl Hessen-Nassau 1949, 27.

⁶ ABl EKiD 1949 Nr. 41.

⁷ Vgl. dazu H. Brunotte, Die Grundordnung der Ev. Kirche in Deutschland, 1954, 95: man habe auf den Ausdruck »Kirchenordnung« verzichtet, da die EKiD ein Kirchenbund ohne Zuständigkeit für Lehr- und Gottesdienstordnung habe werden sollen; andererseits habe man sich auch von dem aus staatlichem Recht stammenden Begriff »Verfassung« abgrenzen wollen.

⁸ Vgl. die Texte in der Sammlung von H. Merzyn, Das Verfassungsrecht der Ev. Kirche in Deutschland und ihrer Glied-Kirchen, Loseblattsammlung, 1957ff, 3 Bde., sowie die Zusammenstellung der Fundstellen bei H. Frost, Strukturprobleme evangelischer Kirchenverfassung, 1972, 24ff. Dort noch unberücksichtigte Rechtsquellen vgl. unten Anm. 12ff.

⁹ Ev. ref. Kirche Basel-Land 1956, Kanton Bern 1953, Kanton Zürich 1967, deren Kirchenräten der Verf. für freundliche Auskunft zu danken hat. Vgl. im übrigen zur Kirchenordnung der Niederländischen Reformierten Kirche von 1950 den so betitelten Aufsatz von O. Weber, in: ZevKR 2 (1952), 225ff.

und Lebensordnung umfassenden »Kirchenordnung« geplant war¹⁰. Auch die »Kirchenverfassung« der Ev. lutherischen Kirche in Lübeck läßt noch in der Überschrift erkennen, daß sie einmal Teil einer umfassenden »Kirchenordnung« werden sollte¹¹. Die Ev. lutherischen Kirchen in Sachsen, Thüringen, Hannover und Eutin verabschiedeten zwar ebenso wieder »Kirchenverfassungen« wie unlängst die Ev. lutherische Landeskirche in Braunschweig¹² und die Ev. lutherische Kirche in Bayern¹³; auch will sich die Nordelbische Ev. lutherische Kirche eine »Verfassung« geben¹⁴. Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR allerdings hat sich am 10. 6. 1969 eine »Ordnung« gegeben¹⁵, und die Struktur- und Verfassungskommission der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland legte 1971, der eigenen Ausschußbezeichnung entgegen, wiederum den »Entwurf einer Grundordnung« vor¹⁶.

Wie ist es nun dazu gekommen, daß in der ersten Zeit nach dem Zusammenbruch der Hitlerherrschaft der Begriff der »Ordnung« als Selbstbezeichnung kirchlicher Strukturgesetze eine Beliebtheit erlangte, die inzwischen offenbar rückläufigen Tendenzen Platz zu machen beginnt? In erster Linie ist hier auf die Denkschrift des Altpreußischen Bruderrates der Bekennenden Kirche »Von rechter Kirchenordnung« zu verweisen¹⁷. Dieses maßgebliche Dokument der kirchenrechtlichen Arbeit und Zielsetzung im Kirchenkampf kam im Januar 1945, durch O. Dibelius maßgeblich beeinflußt, zu der grundsätzlichen Forderung, die kommende Rechtsetzung der Kirche werde »ihre Echtheit und innere Wahrhaftigkeit darin erweisen müssen, daß die Einzigartigkeit ihres Wesens in allen ihren Bestimmungen bis in die Bezeichnung ihrer Ämter und Einrichtungen hinein zum Ausdruck kommt. Sie wird sich

¹⁰ Vgl. Verhandlungen der 9. ord. Landessynode vom 18.–21. 2. 1953 in Rendsburg, 3ff, 42ff, 81ff; auch hier hat der Verfasser dem Landeskirchenamt Kiel für freundliche Mitteilungen zu danken.

¹¹ Vgl. die Begründung des Entwurfs, KABI 1948, 19, für deren Mitteilung der Verf. der Ev.-luth. Kirchenkanzlei Lübeck zu danken hat.

¹² Verfassung vom 6. 2. 1970, ABI EKiD 1970, 303.

¹³ Verfassung vom 1. 1. 1972, KABI 1981, 287.

¹⁴ Vgl. Die Nordelbische evangelisch-lutherische Kirche. Vorlage der intersynodalen Nordelbischen Kirchenkommission vom 29. November 1969, hg. vom Vorstand der Intersynodalen Nordelbischen Kirchenkommission, 1969, 17ff.

¹⁵ Vgl. R. Henkys, Bund der Ev. Kirchen in der DDR. Dokumente zu seiner Entstehung, epd-Dokumentation, Bd. 1, 1970, 33ff, sowie die Erklärung von Bischofsamtsverwalter Schönerr dort, 150ff.

¹⁶ Vgl. epd-Dokumentation Nr. 52/71, 1971. Wie die dort abgedruckten Erläuterungen S. 3 erkennen lassen, wurde die Selbstbezeichnung als »Grundordnung« von dem bisher geltenden Gesetzgebungswerk unbedenklich übernommen.

¹⁷ Vgl. ihren vom Verfasser herausgegebenen und eingeleiteten Text, in: Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze II, AGK Bd. 26, 1971, 164ff.

nicht Verfassung nennen, sondern Kirchenordnung.«¹⁸ Hier zumindest dürfte der von H. Wehrhahn¹⁹ geäußerte Verdacht zu entkräften sein, die Beliebtheit des Ausdrucks »Kirchenordnung« in der Streitliteratur des Kirchenkampfes sei nicht selten seiner zwielichtigen Bedeutung zu verdanken gewesen; hier habe sich ein willkommener Tarnbegriff dazu angeboten, unter Umgehung der Frage nach dem Rechtsetzungsmonopol des Staates kirchliches Leben »geistlich zu ordnen«. Naheliegender ist, daß man mit dem Ausdruck »Ordnung« an die Kirchenordnungen der Reformationszeit anknüpfen wollte²⁰, zumal die ihren Namen von den synodalen Ordnungen früherer Jahrhunderte ableitende Provinzialkirchenordnung für Rheinland und Westfalen²¹ in der Anfangszeit des Kirchenkampfes ebenso wie die kirchlichen Bekenntnisse zum Rechtstitel des Widerstandes gegen deutschchristliche Gleichschaltungsmaßnahmen herangezogen wurde²².

Nun hat sich, wie wir sahen, der Ausdruck »Kirchenordnung« weder im Gesamtbereich der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union durchgesetzt noch in seinem Wiederauftauchen auf ihren Bereich beschränkt. Im Vorwort seines großen Kirchenrechtswerkes macht denn auch Erik Wolf²³ auf die Mehrdeutigkeit des Begriffes »Ordnung« im Kirchenrecht aufmerksam; ebenso konfessionstheologische Anlehnung an die Schöpfungsordnungslehre könnte hier mitspielen wie das Bestreben nach einem »evangelischeren« Ausdruck für Recht, wobei einmal

¹⁸ AaO. 189, Nr. I, 2.

¹⁹ Vgl. H. Wehrhahn, Kirchenrecht und Kirchengewalt, 1956, 91 Abs. 3 der S. 89 beginnenden Anm. 289. Danach habe sich hier ein »willkommener Tarnbegriff« angeboten, unter dessen Schutz man die Frage nach dem Rechtsetzungsmonopol des Staates habe umgehen und kirchliches Leben »geistlich ordnen« können. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß schon die ersten maßgeblichen kirchenrechtlichen Beschlüsse der Bekenntnissynoden von Barmen (Theologische Erklärung, 3. These, Erklärung zur Rechtslage Nr. 3, vgl. KJ 1933–1944, 1948, 64ff) und von Dahlem (Botschaft, IV, vgl. KJ aaO. 77) den Begriff kirchlich selbstgesetzter »Ordnung« den Versuchen staatlicher Rechtsetzung für die Kirche ausdrücklich und höchst ungetarnt entgegengesetzt.

²⁰ So H. Brunotte, aaO. 93.

²¹ Vgl. oben Anm. 1 sowie zum Charakter dieser Kirchenordnung als provinzialkirchliches Sonderrecht G. Lüttgert, Verfassungsurkunde für die Ev. Kirche der altpreußischen Union, 1925, Art. 161, Anm., 246ff; zu den geschichtlichen Voraussetzungen dieser Kirchenordnung vgl. W. Göbell, Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835, Bd. I, 1948, Bd. II, 1954.

²² Vgl. zB. den Beschuß Nr. 4 der 2. Bekenntnissynode der Ev. Kirche der altpreußischen Union zu Berlin-Dahlem, abgedruckt bei W. Niesel, Um Verkündigung und Ordnung der Kirche, 1949, 15; weiter W. Niemöller, Aus dem Leben eines Bekenntnispfarrers, 1961, 32; ders., Bekennende Kirche in Westfalen, 1952, 54f.

²³ E. Wolf, Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts, 1961, Vf; im späteren Textzusammenhang wird S. 486 von den »Grundordnungen« als den obersten positiven Rechtsquellen des »kirchlichen Verfassungsrechts« gehandelt.

auf einen unverbindlicheren, von Zwangswirkung freien Charakter gezielt sein könne wie anderorts auf einen »geistlicheren« Klang gegenüber nüchternem Juristendeutsch. Zutreffend hat sich von kirchenrechtlicher Seite aus *Konrad Müller*²⁴ gegen terminologische Verwirrungen im Zusammenhange mit der Verwendung des »Ordnungs«-begriffes in der kirchlichen Rechtssprache gewandt. Innerhalb ein und derselben Evangelischen Kirche im Rheinland beispielsweise erscheint dieser Begriff zur Bezeichnung der »Kirchenordnung« als des grundlegenden Strukturgesetzes²⁵, für Kirchengesetze von besonderer geistlicher Bedeutung wie die Ordnung des Verfahrens bei Beanstandung der Lehre ordinierter Diener am Wort²⁶ oder die Presbyterwahlordnung²⁷, für eine gesetzesvertretende Notverordnung der Kirchenleitung von so geringem geistlichen Bezug wie die Pfarrbesoldungsordnung²⁸, für bewußt auf Gesetzesrang verzichtende und als vorläufige Erprobung gedachte Rechtsetzungen der Landessynode etwa über die Freigabe des Predigtlaufes von Laien²⁹ oder eine versuchsweise Neugestaltung des Konfirmandenunterrichts³⁰, schließlich aber auch für einfache Beschlüsse der Kirchenleitung über so verschiedenartige Gegenstände wie die theologischen Examina³¹, den Dienst haupt- und nebenamtlicher Küster³² und die Benutzung landeskirchlicher Archive³³. Weder vom Gegenstand der Rechtsetzung noch von der rechtsetzenden Stelle oder dem rechttechnischen Range der gesetzten Norm her ist demgemäß eine eindeutige Abgrenzung möglich; als gemeinsamer Grundnenner läßt sich allenfalls das Bestreben nach einer »kirchlicheren« Bezeichnung für

²⁴ K. Müller, Die Praxis kirchlicher Rechtsetzung im Spiegel des Amtsblattes der EKiD, in: ZevKR 3 (1953), 256f.

²⁵ KO vom 2. 5. 1952; ABI EKiD 1952, Nr. 99; KABl Rh, 57, mit vielen späteren Änderungen, gültige Fassung unter Nr. 06-1-1 der Vorschriftensammlung, Rechts- und Verwaltungsvorschriften der EvKiRh, Loseblattsammlung.

²⁶ ABI EKiD 1963, Nr. 221; KABl 1964, 39, vom 27. 6. 1963; vgl. dazu die Kommentierung bei A. Stein, Probleme evangelischer Lehrbeanstandung, 1967, 69ff.

²⁷ V. 13. 1. 1967, KABl, 65.

²⁸ Pfarrbesoldungsordnung vom 15. 9. 1958, KABl D. 107, seither mehrfach geändert.

²⁹ Ordnung für die Berufung von Predighelfern vom 16. 11. 1950, KABl 1951, 7; zu ihr und dem später an ihre Stelle getretenen Kirchengesetz — Predighelfergesetz vom 10. 1. 1969, KABl, 20f. — Vgl. A. Stein, Evangelische Laienpredigt, 1972, 121ff.

³⁰ Rahmenordnung des kirchlichen Unterrichts vom 17. 6. 1971, KABl, 192.

³¹ Ordnung der theologischen Prüfungen vom 25. 4. 1963, KABl, 110.

³² Ordnung für den Dienst der haupt- und nebenamtlichen Küster vom 9. 9. 1971, KABl, 231.

³³ Ordnung für die Benutzung kirchlicher Archive vom 1. 5. 1967, KABl, 106. Eine Reihe ähnlicher Beispiele bringt die oben Anm. 25 erwähnte Vorschriftensammlung; teilweise geht die Verwendung des Begriffs »Ordnung« auf die Organe der Evangelischen Kirche der Union zurück, deren Rechtsetzung von der Ev. Kirche im Rheinland als Gliedkirche übernommen wurde.

die gesetzten Normen voraussetzen, welches freilich auch sonst die kirchenrechtliche Praxis der Gegenwart spürbar bestimmt³⁴. Die mit dem neuerdings aufgekommenen Begriff der kirchlichen »Lebensordnungen« erwachsene Problematik ist wohl das deutlichste Beispiel für die aus dieser Bestrebung erwachsenen Schwierigkeiten³⁵. Der so vereinheitlichend verwendete Sprachgebrauch von »Ordnungen« verdunkelt eher, daß innerhalb des Kirchenrechtes nach evangelischem Verständnis durchaus Verschiedenes zu unterscheiden ist: das unbedingt fordernde Gottesrecht des Evangeliums, daneben die bruderschaftliche Regel des Zusammenwirkens der Ämter und Dienste, schließlich das mit staatlicher Vollmacht oder Duldung von der Kirche selbst gesetzte »weltliche« Berufs- und Sachenrecht sowie das Finanzrecht im Bereich der Externa des kirchlichen Auftrags.

Es verwundert bei alledem nicht, daß *Henning Schröer* 1969 innerhalb einer »Inventur der Praktischen Theologie«³⁶ als das Hauptproblem einer notwendigen Integration des Kirchenrechts in die Praktische Theologie die Frage nach einem theologisch verantwortbaren Ordnungsbegriff bezeichnet hat. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Gefragt werden soll hier lediglich, ob sich eine Weiterführung des wie geschildert vor einem Vierteljahrhundert aufgekommenen Sprachgebrauchs empfiehlt, die den Begriff »Ordnung« zur Selbstbezeichnung zentraler landeskirchlicher Strukturgesetze macht.

Eine beim Neuen Testament einsetzende Besinnung muß sich dabei zunächst dem Befund stellen, daß dort der – im nichtchristlichen Bereich der Religionen teilweise zentrale³⁷ Begriff der Ordnung auffällig zurücktritt. Er begegnet mit Betonung nur ein einziges Mal³⁸, nämlich als Paulus die in Verzückung durcheinanderredenden Charismatiker der korinthischen Gemeinde dazu auffordert, es in den Gottesdiensten

³⁴ Vgl. zu dieser Tendenz und seiner Problematik U. Scheuner, Wie soll eine Landeskirche geordnet werden?, *Zeitwende — Die neue Furche*, 38 (1967), 379ff; H. Frost, aaO. 14.

³⁵ Vgl. zu ihnen die Abhandlungen von W. Maurer, in: *ZevKR* 3 (1953), 225ff; H. Diem, in: *ZevKR* 4 (1955), 291ff; G. Wendt, in: *ZevKR* 10 (1963), 101.

³⁶ Deutsches Pfarrerblatt 69 (1969), 723, wiederabgedruckt bei G. Krause (Hg.), *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis*, 1972, 457. Kritik an zu häufiger Verwendung des Ordnungsbegriffes im Kirchenrecht mit einem zu großen Intervall bringt H. Schröer auch bereits in der Festschrift für E. Schlink, *Dogma und Denkstrukturen*, hg. von W. Joest u. W. Pannenberg, 1963, innerhalb seines Beitrages »Struktur und Ordnung als theologische Leitbegriffe«, 29ff, 52.

³⁷ Vgl. G. Lanczkowski, *RGG³* IV, Sp. 1679; zum Hellenismus G. Delling, *ThW VIII*, 27, Anm. 1.

³⁸ Vgl. zum Folgenden H. Frh. v. Campenhausen, *Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche*, in: *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche*, 1959, SGV 222, 8f.

ehrbar und ordentlich zugehen zu lassen³⁹. Das ist in diesem Zusammenhang betont praktisch-bürgerlich ausgedrückt⁴⁰ und meint eine Erinnerung, die sich ohne weiteres von selbst versteht, nicht etwa ein zentrales Anliegen christlicher Verkündigung oder gar eine Theorie des Kirchenrechtes⁴¹. Dem entspricht es, daß Paulus kurz zuvor zwar aussprechen kann, der von ihm verkündete Gott sei kein Gott der Unordnung; daran schließt aber keineswegs eine umgekehrte Aussage an, als ob Gott nun ein Gott der Ordnung sei. Vielmehr wird der Gedanke umgebildet und menschlicher Unordnung die Botschaft vom Gott des Friedens gegenübergestellt⁴². Von dieser Konzeption her kann alle Ordnung der Gemeinde immer nur ein »Hinterher« sein, ein Nachfahren gegenüber dem, was Gott schon vorgezeichnet hat⁴³. Sie muß immer offenbleiben für Gottes lebendiges Eingreifen⁴⁴ und darf nie statisches Gesetz werden⁴⁵.

Solange die sich in den urchristlichen Gemeinden allmählich herausbildenden Strukturformen diesen paulinischen Begriff von Ordnung im Auge behielten, konnte diese nur als regulierende, nicht aber als konstituierende Größe verstanden werden⁴⁶; Kirche lebt nicht von einer rechten Ordnung, sondern sie kommt in Ordnung, wenn sie geistlich lebt⁴⁷.

Die mittelalterliche scholastische Philosophie knüpfte nicht an diesen neutestamentlichen Begriff von Ordnung an, als sie in ihr Lehrgebäude auch den Begriff einer über die bloße Disposition von Materialien hinausgehenden, auf geistlichen Ursprung im *verbum sapientiae* aufgebauten Ordnung einfügte⁴⁸. Das altkatholische Kirchenrecht wurde in seinen frühmittelalterlichen Sammlungen nicht von einem vorgegebenen Ordnungsbegriff her entfaltet, sondern aus dem Rechtsstoff vorgefundener Konzilsbeschlüsse und oberhirtlicher Erlasse herausgearbeitet⁴⁹. Dem entspricht es, daß die Augsburgische Konfession zwar »Kirchenordnungen, von Menschen gemacht«, anspricht, diese jedoch unter den Oberbegriff der »Satzungen und Traditionen« bringt⁵⁰; daß

³⁹ 1Kor 14,40; das Motto der Kirchenordnung der reformierten Gemeinden von Jülich und Berg 1671, vgl. W. Niesel, BS, 298.

⁴⁰ H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, MeyerK V., 1969, z. St.

⁴¹ Vgl. H. Frh. v. Campenhausen, aaO. 5, 7.

⁴² H. D. Wendland, Briefe an die Korinther, NTD, Bd. 7, 1971, 138 z. St. 1Kor 14,33.

⁴³ E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1959, 93.

⁴⁴ AaO. 156.

⁴⁵ AaO. 207.

⁴⁶ Vgl. R. Bultmann, NT 4, 1961, 449f.

⁴⁷ Vgl. v. Campenhausen, aaO. 6.

⁴⁸ Vgl. H. Krings, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe hg. von H. Fries, Bd. II, 1963, 251ff, mit Hinweis auf Weish 11, 21 als biblischen Ansatzpunkt.

⁴⁹ Vgl. dazu E. Wolf, Ordnung der Kirche, 1961, 196ff; zum kanonistischen Grundbegriff der *ecclesiastica constitutio* vgl. Gratian c 1. D. 3.

⁵⁰ CA XV, BSLK 69, 7f, 15f; auch CA VII, BSLK 61, 9f.

dabei kein spezifisch kirchlicher Ordnungsbegriff vorausgesetzt wird, zeigt sich, wenn anschließend auch »von Polizei und weltlichem Regiment« erlassene »Gesetze gute Ordnung« genannt werden⁵¹. Auch bei der späteren Erörterung der bischöflichen Gewalt nach rechtem Verständnis der beiden Regimenter ist zunächst von »Caeremonien« und Satzungen die Rede⁵²; wenn dann im weiteren Zusammenhang daneben auch der Begriff der »Ordnung« oder »Kirchenordnungen« gebraucht wird, dann nicht im Sinne eines kirchlichen Rechtsordnungen legitimierenden Oberbegriffes, sondern mit dem Hinweis, »dieselben soferne zu halten, daß einer den anderen nicht ärgere, damit in der Kirche keine Unordnung oder wustes Wesen sei«⁵³.

Eine nähere Untersuchung von Luthers Rechtssprache kann naturgemäß in diesem Beitrag nicht unternommen werden. Immerhin verdient es aber Beachtung, wenn der wohl bedeutendste Interpret von Luthers Rechtslehre, Johannes Heckel, in einer sein Lebenswerk abrundenden Studie⁵⁴ feststellt, Luther habe von der Problematik der Kirchenordnungen der Partikularkirchen hauptsächlich unter den von ihm sehr weit gefassten Begriffen »caeremoniae« und »traditiones« gehandelt⁵⁵. Einige Stichproben mögen zeigen, daß Luther den Ausdruck »Ordnungen«, wenn überhaupt, dann jedenfalls nicht als einen maßgeblichen Sammelbegriff für kirchliche Rechtsetzung versteht. Er billigt und befürwortet zwar die von der Gemeinde Leisnig ausgearbeiteten Regelungen für die Verwaltung des Kirchengutes und bezeichnet diese als eine »Ordnung«⁵⁶; er nimmt aber auch keinerlei Anstoß daran, daß die Verfasser der »Ordnung eines gemeinen Kastens« für diese selbst die Bezeichnung als »bruderliche vereynigunge« gewählt haben⁵⁷. Bei Gelegenheit der Vorlage der Deutschen Messe von 1526 betont er, daß »diese und alle Ordnung« flugs abzutun sei, wo ein Mißbrauch daraus werde: »darumb stehet und gilt keyne ordnung von yhr selbs etwas, wie bis her die Bepstliche ordnunge geachtet sind gewesen; sondern aller ordnunge leben, wirde, krafft und tugent ist der rechte brauch, sonst gilt sie und taug gar nichts.«⁵⁸ Und in der Spätschrift »Von den Konziliis und Kirchen« erscheint der Besitz kirdhlicher »Ordnungen« unter keinem der sieben Hauptstücke, an denen man die heilige christliche Kirche als

⁵¹ CA XVI, BSLK 70, 9f.

⁵² CA XXVII, BSLK 125, 13, ebenso 126f.

⁵³ CA XXVIII, BSLK 129, 27.

⁵⁴ J. Heckel, Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre, in: ZSavRG, Kan. Abt., 79 (1962), 222ff.

⁵⁵ AaO. 244.

⁵⁶ Ordnung eines gemeinen Kastens, WA 12, 11; BoA 2, 404, 10f.

⁵⁷ WA 12, 16; BoA 2, 409, 9.

⁵⁸ WA 19, 113; BoA 3, 309, 21ff.

an äußerlichen Zeichen erkennen soll⁵⁹. Zwar ist dort die Rede davon, daß zu den Erkennungszeichen die Berufung von Kirchendienern und die Bestellung von Ämtern gehört; aber daß dieses nach bestimmten Ordnungen geregelt sein müsse, wird nicht gesagt, vielmehr eine scharfe Kritik einzelner Sätze des kanonischen Ämterrechtes angefügt. Erst unter der »anderen, mehr äußerlichen Weise«, die über diese Merkmale hinaus gegeben sein könne, erscheint dann die Möglichkeit fester gottesdienstlicher Zeiten und Gebräuche: »Um der Kinder und einfältigen Volks willen ist es fein und gibt eine feine Ordnung, daß sie eine gewisse Zeit, Stätt und Stunde haben, danach sie sich richten und zusammenfinden können«⁶⁰; eine solche Ordnung erscheint weniger als Setzung wie vielmehr als tatsächlich geübte gute Gewohnheit⁶¹.

Ebensowenig wie bei Luther erscheint auch bei Melanchthon⁶² oder Calvin⁶³ der Begriff der Ordnung als das Wesen kirchlicher Rechtsnormen kennzeichnend. Soweit er aus dem Reformationsjahrhundert abzuleiten ist, wird er vielmehr durch die Selbstbezeichnung der damals erlassenen »Kirchenordnungen« inauguriert⁶⁴. Zum Wesen dieser reformatorischen Kirchenordnungen gehörte jedoch von Anfang an die Rechtstatsache, daß sie in aller Regel von den weltlichen Obrigkeitene für ihre Territorien oder Städte in Ausübung ihres Jus reformandi er-

⁵⁹ WA 50, 628ff.

⁶⁰ WA 50, 632ff, 649.

⁶¹ Zu Luthers Begriff von Ordnung und deren Grenzen vgl. auch M. Mezger, Amtshandlungen der Kirche, 1969², 90f. Luther kann im übrigen, worauf mich Sup. D. Th. Brandt, Bad Salzuflen, freundlich aufmerksam macht, das Entstehen von »rumor« und Tumult in der Welt als notwendige Wirkung der Evangeliumsverkündigung ansprechen, vgl. WA 18, 625; WA 29, 658.

⁶² In seinem Examen ordinandorum von 1552 beispielsweise erscheinen als die Merkmale »christlicher Kirchenordnung« zunächst die Erhaltung der Lehre und des Dienstes am Wort (Ministerium), dann »ehrliche, nützliche, äußerliche Zeremonien«, schließlich Erhaltung christlicher Schulen und Studien; vgl. ed. Stupperich, VI, 172f; vgl. weiter oben Anm. 50f. Hinsichtlich seiner Betonung der rechten Handhabung des »Ministerium evangelii« gegenüber Wünschen nach »Ordnung« in der Kirche vgl. weiter seine Reformatio Wittebergensis 1545, CR V, 597f.

⁶³ Er spricht in der Institutio 1559, IV, X, 1. 27. 28. 32 im Zusammenhange unserer Frage wechselnd von traditiones, edicta, constitutiones, leges observationes, vgl. Opera selecta ed. W. Niesel, V., 164, 19f; 190, 9, 15; 22; 194, 9, 21. Die reformierte Genfer »Kirchenordnung« von 1561 überschreibt sich als »Les ordonnances ecclesiastiques«, die französische von 1559 als »proiect ... (quant à la discipline ecclesiastique)«. J. Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche, 1937, S. 574ff., spricht allerdings von »Ordnungen« in der Lehre Calvins; er differenziert aber nicht zwischen dem von Gott für die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche gewollten Ordnungszustand und den innerhalb dieser Kirche geltenden Ordnungssätzen.

⁶⁴ Vgl. zu ihnen die Sammlungen von A. E. Richter, Weimar 1946, und von E. Sehling, Leipzig 1902ff.

lassen worden waren⁶⁵. Welche innere Spannung zwischen Form und Inhalt damit entstand, wird schon an der ersten größeren Bemühung dieses obrigkeitlichen Reformationsrechtes spürbar: während Luthers Kurfürst die Visitationen von 1527 mit »Instruction und befelch« unter Verleihung von Strafgewalten und Zusage behördlicher Zwangshilfen anordnete⁶⁶, gab Luther den »Unterricht der Visitatoren« in seinem Vorwort heraus »als eine historien odder geschicht, dazu als ein zeugnis und bekendnis unsers glaubens«, welches gerade nicht den Geltungsanspruch eines »strengen Gebots« oder neuer päpstlicher Dekretalen erheben sollte⁶⁷.

Von seiner rechtshistorischen Entstehung her haftet dem Begriff der »Kirchenordnung« nicht so sehr ein Bezug auf kirchliche Verhältnisse und Regelungen an als vielmehr der Bezug eines obrigkeitlichen Eingriffes, einer landesherrlichen Rechtsetzung für die Kirche. Geschichtlich verstanden erinnert der Ausdruck »Kirchenordnung« nicht an eine sich selbst »ordnende« Kirche, sondern an eine für den Raum der Kirche »Ordnung schaffende« Obrigkeit. Der eher weltliche Klang gerade der »Ordnung« in diesem Zusammenhange wird deutlich durch die Beobachtung, daß auch allerlei andere obrigkeitliche Rechtsetzungen jener Zeit sich als »Ordnungen« überschrieben. Die berühmteste und folgenreichste dieser »Ordnungen« durchaus unkirchlicher Art ist die »Peinliche Gerichtsordnung« Kaiser Karls V. von 1532, die als Summe des mittelalterlichen und zugleich Ausgangspunkt des modernen Strafrechtes die einzige bedeutende gesetzgeberische Leistung des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation genannt worden ist⁶⁸. Mag darin auch der von Luther hoch geschätzte Verfasser Hans von Schwarzenberg⁶⁹ manches Bemühen um Milderung jahrhundertealter Mißbräuche entfaltet haben, so bleibt doch dieses Buch mit seinen Bestimmungen über Folter und Todesstrafen weitab von Vorstellungen, wie sie später mit der Verwendung des Begriffes »Ordnung« für ein von staatlichem Rechtszwang sich absetzendes Kirchenrecht sichtbar geworden sind. Die erwähnte »Carolina« ist im übrigen kein Einzelfall ausgesprochen staatlich-weltlicher »Ordnungen« innerhalb der Rechtswelt der Reformationszeit; die Reichsgewalt erließ damals auch etwa eine Notariatsordnung, Polizeiordnungen, Reichskammergerichts- und Reichsexekutionsordnung, Münzordnung, Handwerksordnung, Reichskriegsord-

⁶⁵ Vgl. E. Wolf, Art. »Ev. Kirchenordnungen«, RGG³ III, Sp. 1497; H. Jahr, Art. »Kirchenordnungen«, ev., EKL Bd. II, Sp. 772.

⁶⁶ Vgl. A. E. Richter, aaO. Bd. I, 77ff, E. Sehling aaO. Bd. I, 142ff.

⁶⁷ Vgl. WA 26, 200; A. E. Richter, aaO. 83.

⁶⁸ Vgl. ihre von G. Radbruch herausgegebene und erläuterte Ausgabe, 1962.

⁶⁹ Vgl. G. Radbruch, aaO. 8.

nung und Reichshofratsordnung⁷⁰. Umgekehrt bleibt beachtlich, daß in verschiedenen Fällen obrigkeitfrei zustandegekommene kirchliche Grundsatzungen den Namen einer Kirchenordnung vermieden haben⁷¹.

Der Ausdruck »Ordnung« als Bezeichnung von Rechtsquellen ist aus dem Sprachgebrauch des weltlichen Rechtes inzwischen keineswegs ausgestorben. Im Gegenteil ist er dort nach wie vor kräftig im Schwange. Das gilt heute zunächst für das Recht des gerichtlichen Verfahrens, welches durch die in teilweise überarbeiteten Fassungen bis heute geltenden Prozeßordnungen der »Reichsjustizgesetze« des Zweiten Kaiserreiches bestimmt wird: Zivil- und Strafprozeßordnung, Konkursordnung, Rechtsanwaltsordnung⁷². Spätere Gesetze wie die Vergleichsordnung, Grundbuchordnung oder die erst 1960 erlassene Verwaltungsgerichtsordnung der Bundesrepublik haben diesen Sprachgebrauch für Prozeßgesetze fortgesetzt. Nun wohnt zwar dem Begriffe der so verstandenen Ordnung als einer Prozeßrechtsquelle das Moment eines geregelten Tuns und Vorganges inne⁷³; jedoch erschöpft sich die Bedeutung des so angesprochenen Ordnungsmomentes damit nicht etwa in einem sekundären Bereich⁷⁴. Das Prozeßrecht ist dem materiellen Rechte zu dienen bestimmt, aber es hat seinen Eigenwert um der Rechtssicherheit willen⁷⁵.

Daß der Ausdruck »Ordnung« rechtstechnisch vom staatlichen Gesetzgeber für seine Rechtsnormen in Anspruch genommen wird, tritt jedoch dem Bundesbürger von heute auch schon abseits aller Beschäftigung mit prozeßrechtlichen Kodifikationen alltäglich vor Augen. Die auf Grund des Straßenverkehrsgesetzes vom Bundesminister für Verkehr erlassenen grundlegenden Rechtsverordnungen⁷⁶ über das Verhalten im Straßenverkehr und die technischen Anforderungen an Verkehrsmittel heißen »Straßenverkehrsordnung« und »Straßenverkehrs-

⁷⁰ Vgl. H. Mitteis/H. Lieberich, Deutsche Rechtsgeschichte, 1971¹², 223f, 226.

⁷¹ So die »Acta Synodi ecclesiarum Belgicarum« der Emdener Synode von 1571, Niesel, BS, 227ff, oder die »Leges ministeriales« der lutherischen Kirche in Jülich und Berg von 1655, abgedruckt bei K. Snethlage, Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Kleve und Mark, Bielefeld, 1850², 59; weiter der »Summarische Begriff, wie es ... der Kirchen-Disziplin halber ... soll gehalten werden«, der gleichen Kirche von 1677, bei K. Snethlage 65ff. Auch die reformierte Kirchenordnung für Jülich und Berg von 1662 nennt sich in dem kurfürstlichen Bestätigungseditk noch selbst »einverleibte Canones, Kirchen-Satzung und Ordnung«, vgl. Niesel, BS, 300f; Snethlage, aaO. 85f, 118.

⁷² Vgl. Mitteis/Lieberich, aaO. 272.

⁷³ H. Dombois, Das Recht der Gnade, 1969², 1010.

⁷⁴ So jedoch mit dem Ziele, das Recht als eine »qualifizierte Ordnung« zu begreifen, Dombois, aaO. 1011.

⁷⁵ G. Radbruch, Rechtsphilosophie, 1950⁴, hg. von E. Wolf, 281f.

⁷⁶ Vgl. zu ihnen und ihrer Geschichte das Kommentarwerk von H. Jagusch, Straßenverkehrsrecht, 1971¹⁹, 29ff.

zulassungsordnung«; jeder Fahrschüler lernt ihre Grundbestimmungen kennen und erfährt ihre Namen. Dem Steuerzahler wird im übrigen die Abgabenordnung, an sozialen Fragen Interessierten werden daneben die Reichsversicherungsordnung und die Arbeitszeitordnung, dem kommunalpolitisch beschlagenen Bürger die Gemeinde- und Amtsordnung, dem die Parlamentsberichte aufmerksam Verfolgenden die Geschäftsordnung des Bundestags oder Landtags als staatliche Rechtsquellen wenigstens dem Namen nach bekannt sein⁷⁷. Die Erwähnung einer Kirchenordnung wird ihm unter diesen Umständen eher den Gedanken an eine vom Staat für kirchliche Angelegenheiten gesetzten Rechtsnorm nahelegen; dieser Name wird ihn aber kaum daran erinnern, daß hier die Kirche ein Recht eigener Art von dem des Staates schon im Namen abzusetzen versucht.

Aber auch der dem Ausdruck »Ordnung« abseits von staatlichen Rechtsquellen anhaftende Beigeschmack ist jedenfalls heute nicht besonders dazu angetan, Anliegen christlichen Glaubens und Lebens zu verdeutlichen. Die allgemeine Begriffsbedeutung mag sich als sinnvoller Zusammenhang selbständiger Elemente nach einem ihre gegenseitige Beziehung regelnden inneren Gesetz umschreiben lassen⁷⁸. Mehr wird schon an der dichterischen Verwendung dieses Ausdruckes deutlich. Schillers »heilge Ordnung, segensreiche Himmelstochter«, läßt uns mit Fragen zurück, wenn über ihr »das Auge des Gesetzes wacht« und an ihr gemessen die »Freiheit und Gleichheit« suchende »Eigenhilfe« des Volkes zum schrecklichen »Aufruhr« wird⁷⁹. Skepsis klingt demgegenüber an, wenn sich in Goethes Faust gerade Frau Marthe Schwerdtlein als »von jeher der Ordnung Freund« bezeichnet; diese Ordnungsliebe führt dann dazu, daß sie, die nach Mephistos Worten »wie auserlesen zum Kuppler- und Zigeunerwesen« Erscheinende den totgesagten Herrn Schwerdtlein »auch tot im Wochenblättchen lesen« möchte⁸⁰. Und in der Einleitungsszene des »Egmont« bringen zwar die Brüsseler Bürger eine »bürgerliche Gesundheit« auf »Ordnung und Freiheit« aus; aber das ist nur der Prolog eines Kampfes, in dem der Held sich schließlich für das Leitbild der »Freiheit« zu sterben anschicken muß

⁷⁷ Vgl. die Texte in den Sammlungen von C. Sartorius, Verwaltungsrecht, J. Eckert, Sozialversicherungsgesetze, München, fortlaufend. Über den jetzt geklärten Charakter der parlamentarischen Geschäftsordnungen als autonome Satzungen mit Rechtsverbindlichkeit für die Parlamentsmitglieder vgl. H. Ritzel/J. Bücker, Handbuch für die parlamentarische Praxis, 1970, 198.

⁷⁸ Vgl. Brockhaus-Enzyklopädie Bd. 13, 1971, 783; zum Begriffsverständnis vgl. ferner H. Schröer, aaO. 49.

⁷⁹ Das Lied von der Glocke V. 300f, 356f; ähnlich Octavios Verteidigung der Ordnung in »Die Piccolomini«, I., 4.

⁸⁰ Vgl. Faust, Der Tragödie erster Teil, Der Nachbarin Haus a. E.

und der terroristischen Scheinordnung eines Alba zum Opfer fällt⁸¹. Schließlich konnte Goethe zwar sagen, es liege nun einmal in seiner Natur, »lieber eine Ungerechtigkeit begehen als Unordnung ertragen« zu wollen; aber der Kontext dieser nach seinen eigenen Worten »ungeduldig« gemachten Bemerkung war es doch, daß er zuvor während der Belagerung von Mainz »mit eigener Gefahr, für einen unbekannten, vielleicht verbrecherischen Menschen« sich rettend eingesetzt hatte, der von der Lynchjustiz einer aufgebrachten Menge bedroht wurde⁸².

Die volle Entwertung des Ordnungsbegriffes hat dann unser Jahrhundert im Sprachgebrauch des Faschismus erfahren. Als ein Beispiel für tausend mag es stehen, daß »Reichspropagandaminister« Josef Goebbels nach der Erschießung Röhms und vieler anderer im Juli 1934 öffentlich erklären konnte, die »Ruhe und Ordnung« sei dabei im ganzen Volke nicht gestört worden⁸³. Bertolt Brecht kennzeichnet den Niedergang des Ordnungsbegriffes in seinen »Flüchtlingsgesprächen« mit dem Bilde von der kahlköpfigen und graugewandeten Ordnung, die beim »Appell der Laster und Tugenden« Doktordiplome an die Lügner und Chirurgenlizenzen an die Mörder verteilt⁸⁴. Heutiger kirchenkritischer Reformpolitik bedeutet der Ordnungsbegriff weithin ein Reizwort, durch das Abwehrmaßnahmen kirchenleitender Stellen als Bestrebungen denunziert werden, ihre Gemeinden wenn nicht unter dem Evangelium, dann wenigstens unter der Kirchenordnung zusammenzuhalten. Dorothee Sölle kann so in einem neueren Gedicht anklagen: »O Herr, haben wir gedacht, mach uns zum Werkzeug Deines Friedens! / Aber was kam, war der lästige Streit mit der Behörde / die Ordnung will und nicht Frieden.«⁸⁵

Aus alledem legt sich für uns die Folgerung nahe, daß sich die Verwendung des Ausdrucks »Ordnung« für eine Selbstbezeichnung zentraler kirchlicher Strukturnormen weder aus dem biblischen noch dem geschichtlichen, weder aus dem rechtstechnischen noch dem umgangssprachlichen Sinn dieses Ausdruckes empfiehlt. Es bleibt demnach die Frage, ob die eingangs berichtete Betonung dieses Ausdruckes im Kirchenkampf ihn für eine Verwendung dieser Art legitimiert. Daß man

⁸¹ Egmont, Erster Aufzug, Armbrustschießen, a. E., und Fünfter Aufzug, Gefängnis, a. E.

⁸² Die Belagerung von Mainz, den 25. Juli, a. E.

⁸³ H. Heiber, (Hg.), Goebbelsreden I, 1971, 157. Zum pervertierten Ordnungsbegriff als Grundbegriff faschistischer Ideologie vgl. jetzt M. Kriele, Recht und Ordnung, in: Radius (1972), Heft 3/September 31.

⁸⁴ B. Brecht, Flüchtlingsgespräche, 1961, 81, 17 findet sich, worauf H. Schröer, aaO. 50 aufmerksam macht, eine Glosse über die Ordnung totalitärer Staaten als verwalteten Mangel: »Ordnung ist heutzutage meistens dort, wo nichts ist, sie ist eine Mangelercheinung.«

⁸⁵ »Zurück nach Ägypten«, akid 4. Jg, 8 (1972), 1.

sich damals gegen den weiteren Gebrauch des Ausdrucks »Kirchenverfassung« wandte, ist für die Wahl des Begriffes der Kirchenordnung als neue Selbstbezeichnung noch kein durchschlagendes Argument. In dem Wort »Verfassung« mag allerdings eine Inanspruchnahme von Gleichartigkeit oder Gleichwertigkeit kirchlicher und staatlicher Strukturnormen liegen, gegen die man als gegen eine versuchte Aneignung staatlicher Würde durch die Kirche Bedenken hegen könnte⁸⁶. Nicht ohne Interesse ist allerdings in diesem Zusammenhange, daß Karl Barth, der Verfasser des Entwurfs der Barmer Theologischen Erklärung⁸⁷, innerhalb seiner theologisch-systematischen Entfaltung der »Ordnung der Gemeinde«⁸⁸ neben dem Ausdruck »Kirchenordnung« auch den der »Kirchenverfassung« als Bezeichnung für die Form der Aufrichtung und Handhabung der Eigenordnung der christlichen Gemeinde verwendet⁸⁹. Im übrigen wird zwar in der Dritten These der Barmer Theologischen Erklärung die »Ordnung« der christlichen Kirche ausdrücklich als einer der Bereiche genannt, in welchen sie ihren Zeugendienst zu leisten hat⁹⁰; aus dem von der Bekenntnissynode seinerzeit zur authentischen Interpretation der Theologischen Erklärung erhobenen Synodalreferat von Hans Asmussen⁹¹ jedoch ergibt sich klar, daß dabei nicht speziell kirchenrechtliche Normen gemeint sein sollten⁹².

Es wird zwar auch weiterhin zweckmäßig sein, innerhalb der theologischen Facherörterung den, wie von vielerlei anderen Bemühungen auch

⁸⁶ Vgl. den zweiten Verwerfungssatz der Fünften These der Barmer Theologischen Erklärung; W. Niesel, BS, 336, 35.

⁸⁷ Vgl. G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der DEK zu Barmen I, AGK 6, 1959, 63.

⁸⁸ K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/2, 1955, § 67, Nr. 4, 765ff.

⁸⁹ AaO. 781.

⁹⁰ »Sie (die christliche Kirche) hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung ... zu bezeugen ...«, W. Niesel, BS, 336, 1.

⁹¹ Wie das Synodalprotokoll bei G. Niemöller, aaO. II 156f ergibt, hat der einstimmige Beschuß der Bekenntnissynode die Theologische Erklärung ausdrücklich »im Zusammenhang mit dem Vortrag von Pastor Asmussen« angenommen. Karl Barth hatte dieses Referat zuvor begutachtet und gebilligt, vgl. G. Niemöller I, 64.

⁹² In der Auslegung der Dritten These durch Asmussen, aaO. 49f, ist von »Ordnungen« und überhaupt Normen nicht die Rede. Vielmehr wird gesagt, daß die Kirche auch als eine Gemeinschaft der Sünder ein »besonderes Zeichen« ist und in ihrer Verkündigung deutet, »warum es so und nicht anders mit ihr bestellt ist«. »Diese Botschaft und diese Existenz wird aber der Kirche unmöglich gemacht in dem Augenblick, wo man die Grenze zwischen ihr und der Welt verwischt ... Es muß die Kirche Kirche bleiben, sonst kann sie nicht missionarisch wirken.« Auch E. Wolf, Barmen-Kirche zwischen Versuchung und Gnade, 1957, 126, stellt als Kernanliegen dieser Stelle »die Untrennbarkeit von Glaube und Gehorsam, von Botschaft und Ordnung« der Kirche heraus. G. Krause, Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis, 1972, XII, sieht hier jedoch die Gefahr unerlaubter Gleichrangigsetzung von Botschaft und Ordnung.

von allem rechten Kirchenrecht angezielten »ordentlichen« Zustand der Gemeinde Christi als »Kirchenordnung« zu bezeichnen⁹³. Auch der sich mit diesem Bereich beschäftigende Arbeitszweig der Praktischen Theologie wird sich, nicht ohne Tradition⁹⁴, besser Lehre von der Kirchenordnung nennen als etwa theologische Kybernetik⁹⁵. Für die Selbstbezeichnung eines grundlegenden landeskirchlichen Strukturgesetzes dagegen sollte man heute auf den Ausdruck »Kirchenordnung« besser verzichten⁹⁶. Eine Rückkehr zu dem Ausdruck »Kirchenverfassung« brauchte das nicht zu bedeuten. Sich vom staatlichen Verfassungsrecht absetzende Selbstbezeichnungen für kirchliche Grundgesetze werden sich auch ohne Rückzug auf den Ordnungsbegriff finden lassen; als eines von sicherlich mehreren möglichen Lösungsbeispielen mag der aus dem Sprachgebrauch des Reformationsjahrhunderts legitimierte Ausdruck »Kirchensatzung« stehen⁹⁷.

In einer Zeit schwierigen kirchlichen Wiederaufbaus auch auf dem Gebiete des Rechts hat Walter Kreck innerhalb eines Beitrages »zum Verständnis reformierter Kirchenordnung« klar unterschieden zwischen der »Ordnung der Kirche« als einer im Gehorsam des Lebens der Gemeinde in der Welt sich betätigenden Bezeugung der Königsherrschaft Christi und den zu diesem Ziel von der Kirche selbst gestalteten »Ord-

⁹³ Vgl. 1Kor 14, 40 und oben zu Anm. 38ff.

⁹⁴ Schon C. I. Nitzsch überschreibt die einschlägige Zweite Abteilung des Dritten Bandes seiner Praktischen Theologie, Bonn 1867, als »Die evangelische Kirchenordnung« und leitet das S. 1ff von der zum kirchlichen Verfahren gehörigen ordnenden Tätigkeit ab. Sein jetzt wieder bei G. Krause, aaO. 27, wiedergegebenes Bonner Universitätsprogramm von 1830 nennt die gleiche Sache »theologische Politik«, mit der es noch ganz im argen liege. Kritik an Nitzsch's Ordnungsbegriff übt F. L. Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregiments, 1879, S. 26, 52.

⁹⁵ So jedoch noch, allerdings mit der Ergänzungsbezeichnung »Lehre von Amt und Verfassung der Kirche« vorgeschlagen von R. Bohren, Einführung in das Studium der ev. Theologie, 1964, jetzt wiederabgedruckt bei O. Krause, aaO. 398. Wie vollständig der K.-Begriff inzwischen von der Informationswissenschaft beschlagnahmt worden ist, zeigt der Stichwortartikel der Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 10, 1970, 834ff, worin von praktisch-theologischen Inhalten nicht einmal in Nebenbedeutungen oder Verweisungen mehr die Rede ist.

⁹⁶ Ein beachtliches Beispiel solchen Verzichtens auf den belasteten Ordnungsbegriff bietet neuerdings das Zweite Dienstrechts-Änderungs-Gesetz der EKU v. 8. 5. 1972, ABI EKiD 347. Während das Pfarrerdienstgesetz der EKU vom 11.11. 1960 (ABI EKiD 1961, 55) die Versetzung eines Pfarrers im Interesse des Dienstes u. a. dann vorsah, wenn »die Wahrung der Ordnung der Gemeinde es verlangt« (§ 49 b), ist diese Möglichkeit in der Neufassung nunmehr entfallen (Art. I 3 des Änderungsgesetzes).

⁹⁷ Vgl. oben Anm. 50f. Daß heute auch andere im Staate lebende Korporationen sich Satzungen geben, brauchte dabei kein Hindernis zu sein. Bescheidenheit bis in die rechtliche Selbstbezeichnung aber würde der Kirche als Dienstgruppe Jesu wohl anstehen.

nungen«⁹⁸. Seine damalige abschließende Mahnung ist auch gegenüber heutigem Bemühen um kirchenreformerische Rechtsperfektion unverändert aktuell: »Die Ordnung der Kirche darf . . . nicht so sehr Gitter als Geländer, nicht so sehr Zaun als vielmehr Wegweiser sein.«⁹⁹ Einen Beitrag zu dieser Aufgabe könnte es bedeuten, wenn auf den Ord-nungsbegriff in den Überschriften kirchlicher Gesetzgebungswerke künftig verzichtet würde.

⁹⁸ *Ordnung und Ämter der Kirche als Zeugnis der freien Gnade*, EvTh 7 (1947–48), 127ff, 128, 151.

⁹⁹ AaO. 155.

RUDOLF WETH

FREISPRUCH UND ZUKUNFT DER WELT. BEMERKUNGEN ZUR FRAGE NACH DER QUALITÄT DER WELT IM ANSCHLUSS AN KARL BARTH

I. Die verschärzte Frage nach der Qualität der Welt

Die Frage nach der Qualität der Welt stellt sich der heutigen Menschheit mit einer Dringlichkeit, der nur noch die Krise des Weltbewußtseins am Beginn der Neuzeit zu vergleichen ist. Mit der atomistischen Zertrümmerung der Kosmosvorstellung wurde damals die Erfahrung eines ungeheuren Teleologieschwundes gemacht. »Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten«, »rollt ins Nichts«¹, und bis in die Gegenwart zittert der Kopernikanische Schock nach. Der Mensch, so folgert Jacques Monod aus seinen molekularbiologischen Erkenntnissen, »weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat. Nicht nur sein Los, auch seine Pflicht steht nirgendwo geschrieben. Es ist an ihm, zwischen dem Reich und der Finsternis zu wählen«².

Diese Sätze enthalten nichts, was nicht schon der Mensch der frühen Neuzeit mit ihrer Renaissance des antiken Atomismus wußte und wissen konnte. Sie dokumentieren aber die Vergleichbarkeit der damaligen und der gegenwärtigen Krise im Weltverhalten des Menschen. Sie reproduzieren die frühneuzeitliche Krise, ohne freilich das Singuläre der heute verschärften Frage nach der Qualität der Welt zum Ausdruck zu bringen.

1. Beruhigung der Qualitätsfrage im epikureischen Atomismus

Die »Radikalitätsdifferenz« zwischen antikem und neuzeitlichem Kosmoszerfall hat vor allem Hans Blumenberg herausgestellt³. Warum führt nicht bereits Epikurs Einsicht in die Gleichgültigkeit des Universums dem Menschen gegenüber zu jenem operativen Umgang mit der Welt, der die Konsequenz der vergleichbaren neuzeitlichen Einsicht ist? Die Frage hat besonderes Gewicht, wenn man das intensive Be-

¹ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Werke hg. von K. Schlechta II, 1955, 893.

² Zufall und Notwendigkeit, 1972⁴, 219.

³ Die Legitimität der Neuzeit, 1966, 103ff, 123ff.

wußtsein des Leidens in Rechnung stellt, das Epikur zu seinem klassisch gewordenen Theodizeeargument gesteigert hat:

»Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nur will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott zielt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?«⁴

Dieser negative Ausgang der Kosmodizee eines demiurgischen Gottes hat wohl die kosmische Teleologie des einzigen Kosmos zur Voraussetzung, die Platon und Aristoteles in je verschiedener Weise dem drohenden Chaos einer zufälligen Weltentstehung und -gestalt im Atomismus Demokrits entgegengesetzt⁵. Sie konnte, wie das Argument zeigt, sehr leicht ein negatives Vorzeichen bekommen, sobald sie am Glücksanspruch des Individuums gemessen wurde. Epikurs Atomismus verfolgt darum das Interesse, einen allzu bedeutsamen Kosmos und eine göttliche Teleologie, die sich seiner im Guten wie im Bösen in Richtung auf den Menschen bedienen konnte, auszuschalten. Sind die Welten aus den zufälligen Wirbeln der Atome entstanden und gibt es für sie keine Ideenvorlage, dann ist in dieser grundlosen Natur keine verbindliche Zwecksetzung im Blick auf den Menschen enthalten. Er muß sich um sie nicht sonderlich kümmern und gewinnt gerade so die zur Glückseligkeit notwendige Seelenruhe. Der 39. Lehrsatz Epikurs lautet: »Der Mensch, der sich gegen das ihn von außen her Bedrohende am besten zu wappnen weiß, macht sich die Umwelt vertraut, soweit er kann; wo ihm das nicht gelingt, sorgt er, daß sie ihm wenigstens nicht fremd ist. Mit allen Dingen aber, in denen ihm auch dies versagt ist, gibt er sich gar nicht ab und geht nur von alledem aus, was für sein Tun nützlich ist.«⁶ Dieser Lehrsatz bezeugt sowohl mit seiner Aufforderung, sich die Welt — soweit möglich — vertraut zu machen, wie auch mit seinem dezidierten Desinteresse an ihr, daß für Epikur das Chaos der Atomwirbel eine beruhigendere Zuverlässigkeit gewährleistet als der Kosmos, die Götter oder die Moira. Er hat es damit freilich zu einer Art »idealer Unordnung« stilisiert, wie Blumenberg mit Recht feststellt⁷. Theoretische Indifferenz (die Welt ist kein mirabile!) kann noch mit praktischer Sorglosigkeit Hand in Hand gehen, weil ein uneingestandener Rest anthropozentrischer Teleologie der Natur bleibt

⁴ Fragment bei Lact. de ira dei 13, 19—22, nach der Übertragung von O. Gigon, Epikur, 1949, 80.

⁵ Vgl. Blumenberg, aaO. 114.

⁶ Nach der Übertragung von P. M. Laskowsky, Epikur, Schriften, o. J., 86.

⁷ AaO. 117

und weil im übrigen das rezeptive Glück des Weisen den Produktionsprozeß der antiken Sklavengesellschaft voraussetzt⁸. »Die Grundlosigkeit der Natur lässt also die Grundlosigkeit der Sorge zu, weil der ›Kosmos‹ noch im Zufall mächtig genug ist, um Bedürfnisse und Gegebenheiten so ineinander greifen zu lassen, wie die Gestalten der Atome selbst sinnvolle, gestaltbildende Konfigurationen zulassen. Die Naturalisierung der Welt ist nicht zu ihrer äußersten Konsequenz gebracht, in der die *Ataraxie* des Menschen unmöglich werden müßte und alles auf seine praktische Energie ankäme.«⁹

2. Radikalitätsdifferenz der Neuzeit zum epikureischen Atomismus

Eben das geschieht am Beginn der Neuzeit, und darin besteht ihre Radikalitätsdifferenz zum Atomismus Epikurs. Jetzt erst zerbricht jene mächtige teleologische Illusion vollends, in der sich nach Blumenberg und ähnlich auch nach Monod der Mensch die längste Zeit seiner bisherigen Geschichte über seine problematische Stellung im Universum hinwegtäuschen konnte. Sie hatte ja die Reflexion auf das immer schon notwendige technische Instrumentarium zur Befriedigung seiner elementaren Lebensbedürfnisse verhindert und auf eine nur nachhelfende, die vermeintliche Zweckmäßigkeit der Natur gewissermaßen vollendende Funktion eingeschränkt. Nun aber macht die endgültige Zerstörung des Vertrauens in eine anthropozentrische Ordnungsstruktur der Welt die bisher unvermerkte *conservatio sui* als solche bewußt und lässt sie zum technisch expansiven Willen werden, die anders nicht gewährte Humanität der Wirklichkeit zu erzwingen. Es ist nun Blumenbergs ebenso umstrittene wie interessante These, daß die Radikalisierung der Desillusionierung bis hin zur Konstitution des neuzeitlichen Subjekts im Angesicht eines rücksichtslosen Universums einer — vorübergehenden! — Theologisierung zu verdanken sei.

»Die Gnosis hatte das Problem der Qualität der Welt für den Menschen akut gemacht und in den Widerspruch, den Patristik und Mittelalter ihr entgegensezten sollten, die Bedingung der *Kosmodizee* als *Theodizee* eingebracht; die Neuzeit versuchte diese Bedingung auszuschlagen, indem sie ihre *Anthropodizee* auf die Rücksichtslosigkeit der Welt gegenüber dem Menschen, auf ihre inhumane Unordnung begründete.«¹⁰

Die These ist hier nicht im einzelnen darzustellen oder gar zu diskutieren. Sie interessiert in unserem Zusammenhang nur in ihrer Spitze, sofern sie nämlich ein Urteil über die Qualität der Welt und die neu-

⁸ Vgl. dazu H. Marcuse, Zur Kritik des Hedonismus, in: *Kultur und Gesellschaft I*, 1965, 137ff.

⁹ Blumenberg, aaO. 125.

¹⁰ AaO. 96.

zeitliche Weltstellung des Menschen begründet, das eben jene Folgen gezeigt hat, die heute die Frage nach der Qualität der Welt in wiederum verschärfter Form aufwerfen lassen. Insofern muß sie allerdings zum besseren Verständnis erläutert werden.

Blumenberg sieht urchristliche Naherwartung und (christliche) Gnosis sicherlich in unzulässiger Weise zusammen¹¹. Unbestreitbar hat aber der Verzug der Parusie Jesu Christi hier und das Ausbleiben der »herrlichen Fremde«¹² des marcionitischen Heilsgottes dort, hier und dort also der Fortbestand der noch unerlösten Welt, die Frage, und zwar die spezifisch theologische Frage nach ihrer Qualität wachgerufen. Die wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Antwort hat neben der patristischen Überwindung der Gnosis durch Schöpfungs- und stoisch beeinflußte Vorsehungslehre Augustin gegeben. Hatte zumal die Gnosis das Bewußtsein des kosmisch Bösen unendlich verschärft, so ist nach Blumenberg Augustins Willens- und Erbsündentheorie die Lösung des nun aufgeworfenen Theodizeeproblems, nämlich die Rechtfertigung des guten Schöpfers zu Lasten des Menschen durch Erklärung der unleugbaren kosmischen Übel als gerechte Straffolgen der menschlichen Urshuld. Da die uranfängliche Verkehrung des freien Willens aber universal ist, konzentriert sich alles auf die Entscheidung Glaube oder Unglaube, Heil oder Unheil, die jedoch prädestinatianisch als die absolute göttliche Sonderung von Berufenen und Verworfenen gefällt wird. Blumenberg folgert daraus: »Diese zur Rechtfertigung Gottes ersonnene Krudität hat ihre verschwiegene Ironie darin, daß auf dem Umweg über die Vorstellung der Prädestination eben doch die Urheberschaft des absoluten Prinzips für die kosmische Verderbnis wieder hereingeholt wird, deren Elimination der ganze Aufwand gegolten hatte. Für diese Sünde in ihrer universalen Auswirkung konnte letztlich eben doch nur der Urgrund der Dinge selbst verantwortlich gemacht werden — die *massa damnata* hatte dafür nur die Folgen zu tragen.«¹³ Dieses Urteil ist gewiß ebenso fragwürdig wie die daran anschließende These, daß die gnostische Aporie durch augustinische Vermittlung in Gestalt des spätmittelalterlichen Deus absconditus und seiner unbegreiflichen potentia absoluta zur Unerträglichkeit gesteigert worden sei und so die humane Selbstbehauptung des neuzeitlichen Menschen als zweite und nun endgültige Überwindung der Gnosis provoziert habe. Vor allem steht Blumenberg unverkennbar in der Gefahr, die früh-

¹¹ Vgl. dazu U. Wilckens, Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferungen bei Hans Blumenberg, in: Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, hg. von H.-J. Birkner/D. Rössler, 1968, 127ff.

¹² A. v. Harnack, Marcion, 1924, 20; zit. bei Blumenberg, aaO. 83.

¹³ Blumenberg, aaO. 88.

neuzeitlichen *Stilisierungen* des Deus absolutus zum *genius malignus* und *Dieu tyran* in die nominalistischen Texte und ihre Interpretation rückzuprojizieren und auf diese Weise das Zerrbild eines schlechthin rücksichtslosen und inhumanen Gottes zu zeichnen¹⁴. Das darf aber nicht daran hindern, das unbestreitbare Wahrheitsmoment in seiner Neuzeitthese anzuerkennen. Der wirkungsgeschichtliche Zusammenhang zwischen der spätmittelalterlichen erkenntnistheoretischen und soteriologischen Krise einerseits und der Selbstkonstitution des neuzeitlichen Subjekts andererseits ist nicht zu leugnen. Die nominalistische Gotteslehre hat mit unerhörter Konsequenz die Freiheit Gottes zu denken versucht, die Freiheit seiner Schöpfung mit dem Blick auf die Freiheit seiner Prädestination. Die *creatio ex nihilo*, wie sie sie denken zu müssen meinte, destruierte zumindest tendenziell das menschliche Weltvertrauen mit einer Radikalität, die auch eine Selbstberuhigung im Sinne Epikurs ausschloß. Und die arbiträre Fassung der Prädestinationslehre konnte dem derart aufs Heil gewiesenen Menschen nicht die ersehnte Gewißheit verschaffen, wofür die Prädestinationsanfechtungen des jungen Luther das bekannteste Beispiel abgeben.

Es sind vor allem zwei neuzeitliche »Qualifikationen« der Welt, denen die nominalistische Theorie einer *potentia absoluta* ihres Deus *mutabilissimus* vorgearbeitet hat:

(1) die *Materialisierung* der Natur. Verträgt Gottes Freiheit weder eine begrenzte *ratio creandi* noch eine Unendlichkeit wirklicher Welten, darf er selbst also nicht »realistisch« als *mundus intelligibilis* der einen Sinnwelt noch pantheistisch als aktuale Unendlichkeit des Universums verstanden werden, dann ist seine *potentia absoluta* offenbar nur durch die Annahme sichergestellt, daß er aus der unendlichen Pluralität möglicher (!) Welten faktisch und also ohne Einschränkung seiner Freiheit diese eine gewählt hat. Unsere Welt ist die Manifestation dieser grundlosen *potentia absoluta* und daraus folgt unmittelbar ihr Charakter als homogenes materielles Substrat. Die verschiedenen Gestaltungen in der Welt spiegeln keine göttlich gewollte Rangordnung oder Teleologie wieder, sondern sind nur die verschiedenen Konstellationen dieses Sub-

¹⁴ Insofern wird Blumenberg der nominalistischen Gotteslehre mit Sicherheit nicht gerecht. Vgl. allgemein zB. die Würdigung der »Katholizität des Nominalismus« durch H. A. Oberman, in: Spätscholastik und Reformation, 1965, 392ff, und speziell W. Pannenberg, Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg, in: Gottesgedanke und menschliche Freiheit, 1972, 114ff. Andererseits ist aber auch die Stilisierung, die der nominalistische Gottesgedanke durch die Denker der frühen Neuzeit erfahren hat, historisch und bedarf der Erklärung.

strats, die in der Ortsbewegung der kleinsten Teilchen ihren Grund haben¹⁵.

(2) die *Mathematisierung* der Natur. Die nominalistisch gefaßte *creatio ex nihilo* schließt wie jede bestimmte Qualität so auch jede begriffliche Bestimmtheit aus. Die Ablehnung des Universalienrealismus gipfelt in der Auffassung, daß Gott jedes konkrete und individuelle Seiende in immer neuen Schöpfungsakten frei von aller Nachbildung und Wiederholung gewissermaßen mit seinem kontingenten Begriff zusammen erschafft, wenn hier von einem Begriff zu sprechen noch Sinn hätte. Damit gerät die menschliche Vernunft aber in eben jene erkenntnistheoretische Krise, die einen neuen Theoriebegriff erzwingt. Theorie kann nun nicht mehr betrachtendes Nachdenken der von Gott zuvor gedachten Dinge sein, sondern wird zum hypothetischen Entwurf gegen die begrifflose Faktizität im Rückgriff auf die der Vernunft selber eigene Logik und mathematische Struktur.

Bereits aus den nominalistischen Schöpfungsaussagen selbst folgt also die Materialisierung der Natur, während ihre Mathematisierung bereits Leistung der neuzeitlichen Vernunft ist, die in diesem Akt zugleich ihre neue Identität findet, wie in den cartesianischen *Meditationes de prima philosophia* deutlich wird. Descartes hat auch am klarsten das Prinzip der technischen Weltbeherrschung ausgesprochen, das aus dieser Materialisierung und Mathematisierung der Natur folgt. Schon im 1637 veröffentlichten *Discours de la Méthode*, auf den sich übrigens Monod für die von ihm geforderte »Ethik der Erkenntnis« ausdrücklich beruft¹⁶, zieht er den berühmten Schluß:

»Denn sie (sc. die gefundenen allgemeinen Grundbegriffe in der Physik) haben mir gezeigt, daß es möglich ist, zu Kenntnissen zu kommen, die von großem Nutzen für das Leben sind, und statt jener spekulativen Philosophie, die in den Schulen gelehrt wird, eine praktische (*philosophie pratique*) zu finden, die uns die Kraft und Wirkungsweise des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, der Himmelsmaterie und aller anderen Körper, die uns umgeben, ebenso genau kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Techniken unserer Handwerker kennen, so daß wir sie auf eben-dieselbe Weise zu allen Zwecken, für die sie geeignet sind, verwenden und uns so zu Herren und Eigentümern der Natur (*maîtres et possesseurs de la nature*) machen könnten.«¹⁷

Das ist die cartesische Version der Baconschen Gleichung von Wissen und Macht¹⁸. Die spekulative Philosophie wird praktische Philosophie,

¹⁵ Vgl. die verschiedenen Arbeiten von A. Maier und neuerdings R. Paqué, Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft, 1970.

¹⁶ AaO. 215.

¹⁷ *Discours de la Méthode* IV, 62, nach der Übertragung von L. Gäbe, 1960, 101.

¹⁸ Vgl. die Parallelen in Bacons *Instauratio magna* und *Novum organum* bei E. Gilson, René Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, 1967⁴, 446.

Wissenschaft, die einmal kontemplative Theorie war, wird Anweisung zur Herrschaftspraxis. Der Kosmos, der der klassischen Antike bewunderungs-, wenn nicht anbetungswürdig galt, wird zum Substrat menschlicher Produktion und Bedürfnisbefriedigung. G. Picht hat in einer Interpretation dieser Stelle mit Recht herausgestellt, daß das cartesische Herrschaftsprinzip im Unterschied zu Gen 1,28 und seiner vorausgesetzten Herrschaftsform einer Hirtenkultur »nach dem Schema des Frühkapitalismus« entworfen ist: »Die Herren der Natur sollen zugleich ihre Besitzer sein. Ihre Macht ist ein rechnendes Verfügen über Objekte im Dienst der eigenen Bedürfnisse und Bequemlichkeiten.«¹⁹

Die Rekapitulation dieser Zusammenhänge war notwendig, weil erst in ihrem Licht der Satz von der Rücksichtslosigkeit der Welt, in deren Horizont sich der neuzeitliche Mensch zu verstehen und seine Existenz zu entwerfen habe, in der ihm eigenen Zweideutigkeit bewußt wird. Einerseits soll er, wie z.B. bei Monod, naturwissenschaftlich-empirisch begründet sein und gilt als allgemeines humanbiologisches und kulturanthropologisches Urteil. Andererseits springt er aber, wie Blumenberg zu zeigen bemüht ist, aus einer bestimmten geistes- und theologiegeschichtlichen Situation heraus. Freilich gerade nach Blumenberg so, daß er sie wie eine alte Haut hinter sich läßt und frei von allem theologischen Erbe einen legitimen Neuanfang setzt. Die problematische Weltstellung des Menschen als Mangelwesen mit allen Folgen für sein Welt- und Sozialverhalten steht offenkundig auch für Blumenberg als anthropologische Konstante von vornherein fest und ist für ihn gewissermaßen der harte Kern des sog. Problems des Übels. Dieses Problem ist lösbar, und zwar *praktisch* lösbar in dem Moment, in dem sich der Mensch seiner spezifischen Situation realistisch bewußt wird.

Soviel radikaler das Urteil von der Rücksichtslosigkeit der Welt und des Menschen »totaler Verlassenheit« in ihr²⁰ gegenüber dem epikureischen Atomismus auch ist, es huldigt doch einem vergleichbaren Optimismus in der Annahme, daß der Mensch sein Lebensproblem in einer von ihm selbst zu entwerfenden Teleologie lösen und dabei der Welt als ihres unerschöpflichen Substrats gewiß sein kann. Das Problem des vom Menschen nicht aufzuhebenden Bösen (*peccatum originale*) wird auf die Frage des *Mangels* reduziert, die theoretisch und praktisch beantwortet werden kann. Das ist neuzeitliches Pathos, und es manifestiert sich im Exorzismus des »genius malignus« (Descartes), in der Austreibung der »Chimäre Gott« (Diderot), in der rationalen und weltverändernden Aufklärung eines nun zum eigentlichen, freilich transitorischen Übel werdenden falschen Bewußtseins²¹.

¹⁹ G. Picht, Theologie in der Krise der Wissenschaft, EvKomm 3 (1970), 201.

²⁰ So J. Monod, aaO. 211.

²¹ Vgl. W.-D. Marsch, Sündenbewußtsein als »falsches Bewußtsein«?, Concilium 6 (1970), 393ff.

3. Nochmalige Verschärfung der Qualitätsfrage in der Gegenwart

In der historischen Gegenwart scheint sich nun jedoch bezüglich der Frage nach der Qualität der Welt eine erneute Radikalitätsdifferenz zwischen der (früh-)neuzeitlichen und der spätbürgerlichen Welterfahrung aufzutun. Eben jener Satz von der Rücksichtslosigkeit der Welt und der daraus resultierende Umgang des Menschen mit ihr und mit seinesgleichen im Zeichen bewußter conservatio sui hat inzwischen Folgen gezeitigt, die das Problem des Bösen in neuer Gestalt wiederkehren lassen.

(1) Die Verdinglichung der zum bloßen Substrat depotenzierten Natur schlägt auf den Menschen selbst zurück.

»Die neuzeitliche Freiheit der Subjektivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf.« So interpretierte Martin Heidegger 1938 den cartesischen Subjektbegriff²². Die Verdinglichung der Natur ergreift auch das verdinglichende Subjekt. Der »Gott der zweiten Schöpfung« wird selber ein Stück »Natur zweiter Hand« (A. Gehlen), die noch von Herder als zweite, die Mängel der ersten korrigierende Schöpfung gefeiert wurde²³, deren Aporien heute jedoch handgreiflich sind. Es handelt sich dabei »naturgemäß« nicht nur um einen technologischen, sondern zugleich um einen ökonomisch-politischen Prozeß. In ihm trifft das Moment neuzeitlicher Analogisierung von Natur- und Sozialwissenschaften, die auf physical technology social technology folgen ließ²⁴, mit dem zusammen, was Hegel das »System der Bedürfnisse« (Rechtsphilosophie, § 118ff) nannte. Das technisch-ökonomische Herrschaftsverhältnis zur Natur definiert die soziale und politische Existenz des Menschen in einem System, das sich nur als Assoziation von Produzenten und Konsumenten zu begreifen vermag. Und dieses spätbürgerliche System mit seinem Produktionsfetisch, in dem West und Ost trotz ideologischen Widerspruchs zu konvergieren scheinen, hat bis heute die Tendenz zur globalen Ausbreitung und Durchdringung auch solcher Gesellschaften, die nicht nach seinem Gesetz formiert sind²⁵.

(2) Die Erfahrung der Welt- und Selbstverdinglichung stürzt in die ethische Krise.

In der mathematischen und technisch-ökonomischen Weltkonstitution einer als rücksichtslos erfahrenen Natur hat der neuzeitliche Mensch zunächst das Bewußtsein seiner Freiheit und unternimmt folge-

²² Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, 1963⁴, 103.

²³ Vgl. Chr. Gremmels, Der Gott der zweiten Schöpfung, 1971, 18ff, 44ff.

²⁴ Vgl. Gremmels, aaO. 32ff.

²⁵ Vgl. den Schluß des Beitrags von H.-G. Geyer in diesem Band.

richtig die Konstruktion auch des Ethischen more geometrico unter Rückgriff auf antike Naturrechtstraditionen. Doch scheitert dieses Unternehmen in dem Maße, in dem das Bewußtsein der Freiheit dem Gefühl des Selbstverlustes ins eigene Objektivieren Platz macht. Es ist also nicht mehr der kosmische Schock eines unbekümmerten Universums, sondern es ist die Krise der darauf reagierenden menschlichen Teleologie, es ist der Schock der zwar hominisierten, aber nicht humanisierten Welt, der jetzt die verschärfte Frage nach der Freiheit hervor treibt. Der Existentialismus, zumal der dem fichtischen Idealismus bewußt oder unbewußt noch verpflichtete, hat aus dieser Krise der verdinglichten Freiheit die Tugend einer aller Verdinglichung entrückten Subjektivität gemacht. Denn der anthropologische Abgrund, vor den die zweite, künstliche Natur noch in ganz anderer Weise als die erste bringt, gilt ihm als Nichts, das geradezu die Bedingung der Möglichkeit menschlicher Existenzentscheidung abgibt²⁶.

Man hat der Kritik an der neuzeitlichen Verdinglichung im Namen »unverfügbarer Personalität« den Vorwurf gemacht, sie bestätige nur die moderne Entzweiung von Subjektivität und Verdinglichung, indem sie eben den Spielraum privater Freiheit einnehme, den die Entlastung durch die — politisch und sozial allein relevante — Versachlichung des Gesellschaftsverkehrs gewährt²⁷. Dieser Vorwurf trifft insbesondere eine existentielle Theologie, die solche Entzweiung ausdrücklich als Komplementarität rechtfertigt und durch die Unterscheidung von legitim verdinglichender Säkularität und illegitim verdinglichendem Säkularismus abzusichern sucht²⁸. Die Kritik ist aber noch weiter voranzutreiben. Es ist ja jene ethische Krise, die existentialistisch »stillgelegt« wird²⁹, indem konkrete Entscheidungen in Wechselwirkung mit der Welt nicht als solche gefällt oder zu technisch-ökonomischen Sachentscheidungen depotenziert werden. Eine sich derart aller Objektivierung entziehende Subjektivität ist jedoch ebenso Abstraktion wie die ihr korrespondierende Verdinglichung.

(3) Die ethische Krise, die sich heute nicht mehr existentialistisch auffangen läßt, weckt die verschärfte Frage nach der Qualität der Welt.

Die frühneuzeitlich erfahrene Rücksichtslosigkeit der Welt stellte den Menschen mit ihrer Nötigung zum Entwurf einer eigenen Teleo-

²⁶ Vgl. zB. J. P. Sartres Roman »Der Ekel« (1938), 1970, 139.

²⁷ So J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1966⁵, 284f.

²⁸ Vgl. F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, 1958², bes. 134ff.

²⁹ Der Begriff wird hier von Th. W. Adorno aufgenommen und spezifisch gewendet: »Denn durch den Chorismos (sc. von jeglichem Material) wird die behauptete absolute Spontaneität, an sich, wenngleich nicht für Kant, stillgelegt; Form, die zwar die von etwas sein soll, der eigenen Beschaffenheit nach jedoch mit keinem Etwas in Wechselwirkung treten kann.« (Zu Subjekt und Objekt, in: Stichworte Kritische Modelle 2, 1969, 163.)

logie sofort vor das ethische Problem, wie noch aus den eingangs zitierten Sätzen J. Monods ersichtlich wird. Die Konstruktion des Ethischen in Analogie zur Naturwissenschaft, ja selbst seine Orientierung am Prinzip der *conservatio sui* und am Modell des Daseinskampfes ließen das Problem jedoch zunächst nicht in voller Schärfe bewußt werden. Das geschah erst in der radikalen Frage nach der eigenen Freiheit und Subjektivität angesichts der Verdinglichung von Welt und Selbst. Sie wurde vom Idealismus und in anderer Weise vom Existentialismus gestellt und sogleich, wie kritisiert, entschärft. Diese Entschärfung ist heute nicht mehr möglich. Die ethische Krise kann nicht als Existenzkrise in ein Innen oder Nichts zurückgenommen werden. Denn erstens hat sich ein durch die Versachlichung des Gesellschaftsverkehrs freigesetzter Raum beliebiger Subjektivität als Illusion erwiesen. Auch dieser Raum ist vielmehr bis in die geheimsten Winkel hinein durch die Gesetze von Bedürfnisbefriedigung, Produktion und Konsum bestimmt. Zweitens und vor allem aber ist die Vorstellung, die das gesamte neuzeitliche Bewußtsein bis hin zum Existentialismus bestimmt, die Vorstellung nämlich von der Welt als unendlichem materiellen Substrat menschlicher Zwecksetzung, Gestaltung und Ausbeutung, praktisch widerlegt. Die Grenzen nicht nur der Ressourcen und des Wachstums, sondern auch der natürlichen Umwelt und des Menschen selbst sind offenkundig geworden. Wir werden nachdrücklich auf unsere Endlichkeit gestoßen. Diese Endlichkeit wird heute aber — und darin liegt die besondere Verschärfung der Frage nach der Qualität der Welt — nicht wie vorneuzeitlich einmal als göttlich gesetzte gute Bestimmung erfahren. Sondern der Verdacht wird laut, diese Endlichkeit könne eine feindliche, ja schlechthin negative sein, gemessen nicht nur an den Kulturbedürfnissen der Menschheit, sondern bereits an den vitalen Bedürfnissen ihres Überlebens. Wobei zu bedenken ist, daß diese negativ erfahrene Endlichkeit doch zugleich die verdinglichte Manifestation der Unendlichkeitsbehauptung im Blick auf die Welt ist.

Die ethische Entscheidung kann in dieser Situation nicht mehr abstrakt lauten: Selbstfindung oder Selbstverfehlung, Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit der Existenz usw. Sondern sie fällt — wie schon immer, aber nun ausdrücklich — im konkreten Umgang des Menschen mit der verdinglichten Welt und sich selber. Dabei wird sofort ihre bisher nicht bewußte oder entschärzte Krise akut. Unmittelbar nach, ja schon mit der primären Aufgabe, das menschheitliche Überleben zu sichern, erhebt sich angesichts der neuen Endlichkeitserfahrung und angesichts gleichzeitiger immer neuer technischer und biochemischer Möglichkeiten die Frage, was denn eigentlich gut und böse, zu wollen und nicht zu wollen sei, was zur menschlichen Selbstverwirklichung gehöre und was nicht.

J. Monod sprach von der Wahl »zwischen dem Reich und der Finsternis«. H. Marcuse hat noch eindrücklicher formuliert: »Wir können die Welt zur Hölle machen, wir sind auf dem besten Wege dazu ... Wir können sie auch in das Gegenteil verwandeln.³⁰ In dieser Wendung spricht sich sowohl das neue katastrophische Bewußtsein — »wir sind auf dem besten Wege« zur Hölle — als auch der kämpferische Optimismus eines Dennoch aus. Die Formulierung erscheint realistisch und der Situation angemessen. Man muß es deshalb grundsätzlich begrüßen, daß Chr. Gremmels versucht hat, die gegenwärtige Theologie an ihr zu messen und insbesondere jede Schöpfungs- und Erhaltungsaussage ihrem positiven und negativen Begriff von Arbeit bzw. menschlicher Weltkonstitution zu konfrontieren³¹. Zuvor ist jedoch festzustellen und theologisch zu beurteilen, daß und wie hier in unerhörter Schärfe das Problem des Bösen wiederkehrt. Was ist das für eine Welt, die zur Hölle gemacht werden kann? Was ist das für ein Mensch, der sie zur Hölle machen kann? Vor allem: Was ist das für ein Mensch, der diese Wahl — Hölle oder Gegenteil — hat und ins Werk setzt? Es wird an dieser Formulierung Marcuses deutlich, daß ein verborgener Zusammenhang bestehen muß zwischen dem wiederkehrenden Problem des Bösen und der gegenwärtigen negativen Endlichkeitserfahrung. Es wird aber ebenso deutlich, daß dieser Zusammenhang durch sie nicht erhellt, sondern eher verschleiert wird.

Hans Blumenberg hat, wie oben dargestellt, den harten Kern des Problems des Bösen in der neuzeitlich bewußt gewordenen problematischen Weltstellung des Menschen gesehen. Die praktische Anthroponidiee der Neuzeit ist deshalb für ihn die legitime und bis heute gültige Lösung. Die Darstellung, als habe der neuzeitliche Mensch damit alle Kosmo- und Theodizeefragen hinter sich, ist aus dieser Sicht zwar naheliegend, jedoch unzutreffend. Wie der Begriff einer »Theodizee« selber neuzeitlichen Ursprungs ist, so ist das 18. Jahrhundert das klassische Jahrhundert der Theodizeeprozesse im präzisen Sinn von regelrechten Anklage- und Entlastungsverfahren³². Die Notwendigkeit einer Theodizee wird in gewissem Sinn überhaupt erst in der Neuzeit akut! Und zwar geht es nicht darum, einem Deus potentissimus oder genius malignus — oder wie immer er dann heißt — den Prozeß zu machen. *Dieser Gott ist ja in keiner Weise zu rechtfertigen, weil überhaupt nicht rechtsfähig.* Absicht der neuzeitlichen Theodizeepro-

³⁰ Das Ende der Utopie (Vortrag), 1967, 11.

³¹ AaO, 82ff.

³² Vgl. etwa die von Leibniz seinen »Essais de Theodicée« von 1710 beigegebene »Causa Dei asserta per iustitiam eius ...« und die Definition bei Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Werke hg. von W. Weischedel VI, 1966, 105.

zesse ist vielmehr, wie sich beispielhaft an Descartes³³ oder Leibniz zeigen läßt, einen rationalen Gottesbegriff zu verteidigen gegen mögliche Einwände im Blick auf die Mängel des Menschen und Unvollkommenheiten der Welt, die gerade auf der Basis des neuen Gottesbegriffs, der den unberechenbaren Gott vertreibt, zum Problem werden. Es ist die neuzeitliche Vernunft selber, die sich hier zunächst theistisch, dann atheistisch das Recht und die Fähigkeit zur theoretischen und praktischen Weltbewältigung attestiert.

Die neuzeitlichen Theodizeeprozesse rechnen von vornherein nicht mit einem negativen Ausgang. Das Oszillieren des Optimismus, seine Tendenz zum plötzlichen Umschlag in Pessimismus ist jedoch oft bemerkt worden. Es gibt von Anfang an eine gewichtige Nebenlinie neuzeitlicher Theodizee, in der das neuzeitliche Subjekt von einem Anspruch auf Güte, von einer »Sehnsucht nach vollendetem Gerechtigkeit«³⁴, von einem Verlangen nach Identität umgetrieben wird, die sich durch die neue Rationalität nicht befriedigen lassen. Auf dieser Linie bleibt ein — höchst ungeklärtes — Problembewußtsein des Bösen wach, wie es offenbar nicht aufgeht in die problematische Weltstellung des Menschen und seine neuzeitliche Lösung. Es wird dieses Bewußtsein z.T. übermäßig, stellt unlösbare Theodizeefragen, treibt zu Visionen einer höllischen Welt und verbindet sich hie und da mit der Annahme eines satanischen Gottes³⁵.

Es scheint mir ein unübersehbarer Hinweis auf die eingetretene Verschärfung der Qualitätsfrage hinsichtlich unserer Welt zu sein, daß die negative »Kunstmythologie« dieser Tradition³⁶ heute bruchlos in die Beschreibung der Wirklichkeit übergehen kann³⁷. Das Bewußtsein derart geschichtlicher Bestätigung ist angesichts der welthistorisch erstmaligen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit globaler Vernichtung verständlich. Aber es fördert weder ein begründetes Urteil über die Qualität der Welt noch die Erkenntnis des drohenden Bösen.

³³ Die vierte seiner »Meditationen« enthält typische Merkmale einer Theodizee. Der genaue Nachweis muß einer größeren Arbeit vorbehalten bleiben.

³⁴ M. Horkheimer im Interview von H. Gumnior, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, 1970, 69.

³⁵ K. S. Guthke hat diese Mythologie der negativen Theodizee literargeschichtlich untersucht und von der »Geschichte des poetischen Monotheismus des Satans« gesprochen: *Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, 1971, 19.

³⁶ Vgl. zum Ausdruck Guthke, aaO. 20.

³⁷ Man vergleiche beispielsweise S. Becketts neue Prosaerzählung »Le dépeupleur« (1970; deutsch »Der Verwaiser«, 1972) mit E. Jonescos aufsehenerregender Rede zum Auftakt der Salzburger Festspiele 1972: »Wir leben im Zeitalter des Zorns ... Ich predige in einer übervölkerten Wüste. Weder ich noch andere können einen Ausweg finden. Ich glaube, es gibt keinen Ausweg ...« (»Offizielles Programm« der Festspiele, abgedruckt in den Salzburger Nachrichten vom 27. 7. 1972).

Ernst Bloch hat dies neuerdings bedauert und beklagt, daß das so dringliche Problem des Bösen ein »philosophisch noch leerer Feld« sei³⁸. Der neuzeitlichen Kritik des Theismus müsse nun auch die des Satanismus folgen, wobei die ausschließlich politisch-ökonomische Analyse nicht ausreiche. Dabei fällt auf, daß sich seine eigene Feldbeschreibung immer wieder festbeißt an einer »Welt, die Krebs kennt, nicht nur Auschwitz, Krebs und die grauenhafte Beziehungslosigkeit des Kosmos zu uns. Der Kosmos ist nicht einmal konträr zu uns, sondern disparat, er hat mit uns überhaupt nichts zu tun.«³⁹ Das ist wieder der Satz von der rücksichtslosen Gleichgültigkeit der Welt. Auch in seiner Hiobinterpretation reproduziert Bloch den frühneuzeitlichen kosmischen Schock. Der Jahwe der Schlußrede ist für ihn ein »Kosmos-Dämon«, der auf moralische Fragen mit physikalischen antwortet. Eine Theodizee dieses Gottes — er trägt ganz die Züge des Deus potentissimus — gilt ihm seit Hiob als Unredlichkeit⁴⁰. »Jahwes Werke sind nicht mehr anthropozentrisch. Humane Teleologie bricht ab, über ihr stehen Firmament und Kolosse.«⁴¹

Auch Bloch beschreitet zunächst den Weg neuzeitlicher Anthropodizee. Gerade die »Disparatheit« des Kosmos, die jede Prädeterminierung zum Guten oder Bösen ausschließt, schiebt ja die ganze Verantwortung für die aus dem totum possibile zu bewirkende Weltgestalt dem Menschen zu. »Aufklärung und Teufelsglaube« schließt konsequent: »Sorgen wir dafür, daß durch unserer Hände Arbeit und durch unsere Begriffe, die das Licht vor unseren Fuß werfen, dieses Mögliche, das vor uns liegt, dieses Mögliche, das ja unendlich größer ist als das Meer des Vorhandenen, zum Glück und Heil geraten möge, und nicht zum Unheil.«⁴² Das ist das Pathos der Arbeit und das Zutrauen zur Moralität des Menschen, der sich »besser als sein Gott« erweist.⁴³ Kann es dann noch grundsätzliche Fragen geben? Sind sie nicht praktisch lösbar, jedenfalls im Prozeß auf den homo absconditus zu? Und muß nicht für jedes Unheil — ob für seine Verursachung oder auch nur seine mangelnde theoretische Verarbeitung — ausschließlich der Mensch selbst zur Rechenschaft gezogen werden? Für Bloch bleiben jedoch Fragen. Und er stellt sie nicht an den Menschen, sondern im Namen menschlicher Moralität an den Kosmos. »Bleiben nicht (sc. auch nach Hiobs Exodus aus Jahwe) Krankheit, Unordnung, Fremdheit, kalte Schulter im Dasein . . .? Ein fühlloses Universum bleibt, ein mit den menschlichen Zweckreihen noch weithin unvermitteltes; ist auch nicht Anklage die uns gebliebene Reaktion, so mindestens riesiges Fragen, riesig negative Verwunderung.«⁴⁴ Aber auch angesichts des offenkundig verschuldeten Nichts, das keiner Verwandlung mehr fähig ist — Peloponnesischer Krieg, Dreißigjähriger Krieg, Nero, Hitler, »alle diese satanisch wirkenden Ausbrüche«⁴⁵ —, auch angesichts schuldhafter Entartung des Guten zum Bösen — des Citoyen zum Bourgeois, des Marxismus zum Stalinismus usw.⁴⁶ — stellt Bloch diese Frage: »Wieso ist das Reich der Freiheit nicht mit einem Male da?, wieso muß es sich so blutig durch Notwendigkeit hindurcharbeiten?, was rechtfertigt seine Ver-

³⁸ Aufklärung und Teufelsglaube, in: *Hat die Religion Zukunft?*, hg. von O. Schatz, 1971, 120—134, 132.

³⁹ AaO. ebd.

⁴⁰ Atheismus im Christentum, 1968, 163.

⁴¹ AaO. 154. Bloch zieht in diesem Zusammenhang interessanterweise die Parallele des spinozistischen Gottes, der die Welt zwar nach rational einsehbaren Gesetzen leite, in ihnen aber ebenso antiteologisch bleibe wie der Jahwe Hiobs.

⁴² AaO. 134; ähnlich der Schluß von »Das Prinzip der Hoffnung«, 1967, 1628.

⁴³ Atheismus im Christentum, aaO. 150.

⁴⁴ AaO. 164.

⁴⁵ Das Prinzip Hoffnung, aaO. 362.

⁴⁶ Aufklärung und Teufelsglaube, aaO. 133.

zögerung?« Und noch gezielter: »Brauchen die Wunschträume, die es so schwer haben, keinen Trost, daß für sie trotzdem etwas vorgesehen (!) sei? Brauchen die Werke, die gegen das Unmenschliche errichtet werden, ... nicht im Weltkern ein Korrelat?«⁴⁷

Die Ambivalenz im Urteil über die Welt ist offenkundig. *Einerseits* sieht Bloch in der Beschaffenheit der Welt keinen Grund gegeben für die Annahme, daß aus dem Real-Möglichen eher das Gute und Heilvolle hervorgehen sollte als das Unheilvolle, das doch auch möglich ist.⁴⁸ »Welt« ist vielmehr unendliches Potential mit der »offenen Alternative zwischen absolutem Nichts und absolutem Alles«.⁴⁹ Die Entscheidung fällt deshalb in des Menschen tätiger Wahl zwischen Gut und Böse, Heil und Unheil. Aber was ist das für eine unheimliche Wahl, wenn gar nicht ersichtlich wird, was für diese Wahl den Ausschlag gibt?

Andererseits postuliert Bloch, vielleicht im Bewußtsein dieser Unheimlichkeit, ein kosmisches Korrelat zu den Werken des jetzt bereits als zum Guten entschlossen angenommenen Menschen und versucht den abstrakten neuzeitlichen Materiebegriff durch Rezeption des linksaristotelischen zu überwinden.⁵⁰ »Welt« ist dann die sich selbst qualifizierende entelechische Materie im dialektischen Vermittlungsprozeß von Naturalisierung des Menschen und Humanisierung der Natur, der in der »Identität des zu sich selbst gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt« zum Ziele kommt.⁵¹ Was legitimiert aber ein solches positives Qualitätsurteil? Aus der menschlichen Entscheidung zum »Heil« läßt es sich nicht begründen. Sie muß vielmehr gerade für ihr Handeln so etwas wie kosmische »Güte« schon voraussetzen. Da sich also eine solche Voraussetzung menschlicher Setzung entzieht und da im übrigen Hoffnung und nicht Zuversicht gelten soll, ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, die Welt könne tatsächlich auch negativ bzw. »konträr« im Verhältnis zum Menschen bestimmt sein. Zu einem gewissen Urteil verhilft also auch Bloch nicht, so erhellend seine Überlegungen im Vergleich zur pessimistischen Tradition auch sind.

II. Der Freispruch des Sünders als Ort theologischer Urteilsfindung

Läßt sich in der Frage nach der Qualität der Welt ein begründetes theologisches Urteil gewinnen? Ist sie überhaupt eine Frage, die sich christlicher Glaube zu eigen machen kann, und wenn ja, in welcher Weise dann? Die theologische Tradition pflegt hier auf den Zusammenhang von Schöpfung und göttlicher Vorsehung, Erhaltung und Weltregierung zu verweisen. Doch ihre Antworten scheinen der heute verschärften Frage nach der Qualität der Welt nicht mehr standzuhalten. Denn läßt sich das Bekenntnis des Glaubens, diese Welt sei Gottes gute Schöpfung, überhaupt noch vermitteln mit der Erfahrung, daß wir im Guten wie im Bösen Produzenten unserer Welt geworden sind? Die

⁴⁷ Atheismus im Christentum, aaO. 164f.

⁴⁸ Aufklärung und Teufelsglaube, aaO. 132.

⁴⁹ Das Prinzip Hoffnung, aaO. 363f.

⁵⁰ Vgl. jetzt: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz (1936–37; 1969–1971 durchgesehen und erweitert), 1972, bes. den Anhang: Avicenna und die Aristotelische Linke (1952), 479ff.

⁵¹ Das Prinzip Hoffnung, aaO. 364; vgl. dazu J. Moltmanns Anfragen im »Anhang« der Theologie der Hoffnung, aaO., 318ff.

Frage ist nicht neu. Sie spitzt sich heute aber zu angesichts der realen Drohung, daß der Mensch seine Lebenswelt nicht nur pervertiert, sondern zu zerstören und damit die Bedingungen geschichtlichen Lebens auszulöschen im Begriffe ist. In welchem Sinn kann dann noch der Satz von der göttlichen Erhaltung der guten Schöpfung Geltung haben? Wird er nicht geradezu zum gefährlichen Quietiv?

Das ist der Vorwurf, den Chr. Gremmels in seiner kritischen Applikation des oben zitierten Marcusewortes insbesondere der Barthschen Theologie gemacht hat. »Gilt die Einsicht, daß die Produzenten der ›zweiten Schöpfung‹ in nie dagewesenem Ausmaß Unrecht und Leid zu produzieren vermögen, so gibt es für die Theologie keinen Anlaß zum Frohsein, ›daß es auch nicht in unserer Macht steht, Gottes Welt durch menschliche Arbeit geradezu schlechter und wüster zu machen.‹«⁵² Barth betreibe mit seiner »Ehrenrettung für Leibniz«⁵³ selber Theodizee als Kosmodizee, mit der Rechtfertigung Gottes also zugleich eine »Rechtfertigung der Verhältnisse, aus denen den Menschen Leid erwächst«.⁵⁴

Gremmels meint darum im Blick auf die anstehende Problematik am allerwenigsten mit Barth anfangen zu können. Ich möchte demgegenüber jedoch die Vermutung äußern und im folgenden zur Gewißheit erhärten, daß gerade der theologische Ansatz Karl Barths für die akute Frage nach der Qualität der Welt Entscheidendes austrägt. Ein fundiertes theologisches Urteil ist ja in dieser Frage nur zu gewinnen, wenn man sich des mit ihr Hand in Hand gehenden Problems des Bösen in seiner vollen Schärfe bewußt wird und darum nicht der Evidenz des scheinbaren Realismus etwa jenes Marcusewortes erliegt. »Wir können die Welt zur Hölle machen ... Wir können sie auch in das Gegenteil verwandeln.« Die Theologie wird diesen »aufgeklärten« Spitzensatz heutiger Weltwahrnehmung nicht im vollen Ernst als Kriterium ihrer selbst akzeptieren können. Beim Wort genommen lässt er nämlich den frühneuzeitlich vertriebenen tyrannischen, willkürlich zum Heil oder Unheil bestimmenden Deus potentissimus wiedererstehen. Der neuzeitliche Mensch — der »alter Deus« der »zweiten Schöpfung«, ein theistischer zunächst, ein atheistischer sodann, der Absicht nach in beiden Fällen ein rationaler und humaner »Gott«, am Ende aber kenntlich als ein alter Deus absolutus! Doch wie schon jener Gott eine Fiktion am wahren Gott vorbei war, so ist dieser alter Deus eine Fiktion am wahren Menschen vorbei. Es hängt mit dieser Fiktion zusam-

⁵² AaO. 84; das Zitat aus K. Barth, Kirchliche Dogmatik (1932ff), III/4, 596.

⁵³ So Barth selbst in: Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930—1960, hg. von K. Kupisch, 1961, 112; zit. bei Gremmels, aaO., 87.

⁵⁴ Gremmels, aaO. 89; hier auf Bultmann, im Zusammenhang aber auch auf Barth bezogen.

men, daß auch die neue Endlichkeitserfahrung in Marcuses Satz noch nicht realisiert wird. »Welt« erscheint noch — Reflex jenes Gottesbegriffs — als unendliche Machbarkeit und Substrat der Objektivierung zum Himmel oder zur Hölle. Doch kann der Satz den fiktiven Charakter dieser Unendlichkeit wie jener Freiheit des alten Deus nicht gänzlich verbergen, wird doch »auf dem besten Wege« zur »Hölle« die moralische und kosmische Endlichkeit bereits — negativ — erfahren.

»Endlichkeit« und »das Böse« sind in den bisherigen Überlegungen durchaus problematische, noch ungeklärte Begriffe. So viel ist jedoch deutlich, daß ein theologisches Urteil über die Qualität der Welt auf beide Bezug nehmen und zugleich ihre kritische Klärung leisten muß. Dies ist nun, auf die theologische Tradition gesehen, weder von einer Theologie der Ordnungen noch von bisheriger existentialer Theologie zu erwarten. Denn die eine ontologisiert Erfahrungssätze zu Schöpfungsurteilen und verfällt damit der von Gremmels zu Recht getadelten Tendenz zur Sanktionierung der »Verhältnisse«. Und die andere existentialisiert gewissermaßen die Schöpfungsaussagen, indem sie »Schöpfung« gar nicht auf die verdinglichte Welt bezieht, sondern auf vermeintlich »weltlose« Personalität. Neue Perspektiven hat hier zweifellos die jüngere eschatologisch orientierte Theologie eröffnet. Wenn sie hier nicht unmittelbar aufgenommen werden, so geschieht das in dem sich bescheidenden Bewußtsein, daß manchen ihrer Intentionen gerade mit dem Nach- und Weiterdenken des Barthschen Ansatzes gedient ist⁵⁵. Auch das kann in diesem Rahmen freilich nur in aller Vorläufigkeit und Unvollständigkeit⁵⁶ geschehen.

Die Frage nach der Qualität der Welt ist der Theologie Karl Barths wohlvertraut. Sie ist für ihn weder beliebig noch nebensächlich, sondern unbedingt notwendig⁵⁷. Barth stellt sie als »die Frage nach der Gerechtigkeit des geschöpflichen Seins«⁵⁸.

Die Frage erhebt sich auch für ihn angesichts der widersprüchlichen Welterfahrung des Menschen. Aber sie entscheidet sich für ihn nicht hier. Denn der offenkundige Doppelaspekt kosmischer »Selbstbezeugung«⁵⁹ führt im menschlichen Urteil immer wieder zu jenem Schwanken zwischen Optimismus und Pessimismus, das nie eine unbedingte

⁵⁵ Hier ist vor allem an das schon die »Theologie der Hoffnung« bestimmende und nun in »Der gekreuzigte Gott« (1972) neu aufgenommene Bestreben J. Moltmanns gedacht, Schöpfung und Eschatologie aufeinander zu beziehen, und zwar angesichts des Bösen bzw. des Leidens in der Welt. Zugleich führe ich meine eigenen Überlegungen in »Heil im gekreuzigten Gott«, EvTh 31 (1971), 227ff weiter.

⁵⁶ Wichtige Aspekte müssen ausgebündet bleiben. Auf die Auseinandersetzung mit der reichen Sekundärliteratur wird weitgehend verzichtet.

⁵⁷ Vgl. KD III/1, 435.

⁵⁸ AaO. 423; vgl. den ganzen 3. Abschnitt des § 42.

⁵⁹ KD IV/3, 172; vgl. 164f.

Urteilsgewißheit erlaubt. Die positiven Erfahrungen von Zweckmäßigkeit und Schönheit, von »Blüten, Früchten, ... Gestalten, Farben, Tönen«⁶⁰, sind doch so ungetrübt positiv nicht, daß sie die eindeutige Rechtfertigung der Welt gestatteten. Und der Jammer des Daseins in den Erfahrungen von Sinnwidrigkeit und Zerstörung, Elend und Tod, Lebensebbe und Verlorenheit ist in seiner Negativität wiederum so total und so eindeutig nicht, daß das pessimistische Urteil gerechtfertigt wäre.

Das Problem des Bösen stellt sich hier zweifellos. Aber es stellt sich hier nicht in voller Klarheit und Schärfe, weil es auf der Ebene der Welterfahrung gar nicht entschieden wird und auch nicht zu entscheiden ist.

Der *theologische Ort*, an dem die Qualitätsfrage und das Problem des Bösen zur Klarheit kommen, ist nicht da, wo abstrakt über Schöpfung, Vorsehung und Erhaltung spekuliert wird, sondern da, wo ein eindeutiges und unwidersprechliches Urteil ergeht. Ein solches Urteil ist aber der liebende Freispruch des Sünder in der Selbstduldigung Jesu Christi. Jedes Urteil über die Qualität der Welt aufgrund ambivalenter Welterfahrung wäre eine Abstraktion von dieser unbedingten Qualifikation unserer selbst. »Wir sind das, als was wir da angesprochen und behandelt sind.« Aller anderweitigen Erfahrung können wir uns entziehen, »... der Liebe können wir uns nicht entziehen. Wir sind ... — das ist die Wahrheit unserer Existenz in unserem Gegenüber zu Gottes Selbstduldigung — die von ihm Geliebten ... — nichts Anderes und nichts daneben.«⁶¹ Die Unwidersprechlichkeit des Rechtfertigungsurteils mit seinem richtenden Nein hinter uns und seinem befreienden Ja vor uns ist nichts willkürlich Statutarisches oder Autoritäres, sondern eben diese Nötigung der Liebe des dreieinigen Gottes.

Damit ist — zunächst auf der Ebene der theologischen Anthropologie — der Theodizeefrage in ihrem neuzeitlichen Ansatz die schärfste Absage erteilt. Diese Tragweite, die Barths konsequenter Ansatz bei dem in Christus ergangenen und ergehenden Rechtfertigungsurteil für das Problem des Bösen hat, ist noch nicht genügend gewürdigt worden. Das Problem des Bösen im umfassenden, auch das »physische« und »metaphysische Übel« einbeziehenden Sinn kann theologisch nicht die Form der Theodizeefrage haben. Denn die Theodizeefrage ist dem durch die Rechtfertigung begründeten Verhältnis von Gott und Mensch notwendig äußerlich⁶². Der Mensch, der sie stellt, meint und muß meinen,

⁶⁰ KD III/1, 424.

⁶¹ AaO. 444f.

⁶² Vgl. KD III/3, 422, wo Barth das Theodizeeproblem ganz in der Art des epikureischen Arguments aufwirft, dann aber als Betrachtungsweise »von außen« ablehnt.

Gut und Böse selber wissen und scheiden zu können und an diesem Maß die Gerechtigkeit Gottes messen zu sollen. Er hat sich damit aber Gott gegenüber von vornherein ins Unrecht gesetzt, nämlich außerhalb des Rechts, in das er durch das Rechtfertigungsurteil allererst gesetzt wird. Er begeht eben jene Ursünde, die der richtende Freispruch als solche offenbart und zugleich für nichtig erklärt, die Sünde nämlich, selber Richter sein zu wollen⁶³. »Wissen um Gut und Böse, Unterscheidenkönnen und also Richter sein zwischen dem, was sein und dem, was nicht sein soll, zwischen Ja und Nein, zwischen Heil und Verderben, zwischen Leben und Tod, heißt sein wie Gott, heißt selber Schöpfer und Herr der Kreatur sein.«⁶⁴ Schon aus einer solchen Formulierung geht hervor, daß Barth mit seinem Kampf gegen den »Wahn des liberum arbitrium«⁶⁵ über Luthers Einspruch gegen Erasmus und jeden Pelagianismus hinaus Front macht gegen das Grundaxiom neuzeitlicher Anthropologie und Weltstellung (vgl. das cartesische »maîtres et possesseurs de la nature«!). Seine Auslegung der Sündenfallgeschichte steht im bewußtesten Gegensatz zur Interpretation des deutschen Idealismus, wie sie etwa E. Bloch in seinem o. g. Aufsatz treffend zusammengefaßt hat: »Und wissen das Gute und das Böse, das heißt freien Willen, Kenntnis des Guten haben, wählen können, kein Tier mehr zu sein in dem Garten, während doch gerade die Nichtbefolgung, die Ablehnung dieses Rates (sc. der Schlange) die Ursünde gewesen wäre, statt umgekehrt.«⁶⁶

Das scheint die Ethik wahrer Menschlichkeit und höchster Verantwortlichkeit zu sein, der heutigen Situation, wie Marcuse sie beschrieben hat, angemessen. Und in der Tat kann die Welt nur in der tätigen Krisis zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, Ordnung und Chaos bestehen, wie sie ohne sie nicht werden konnte. Dieses souveräne Unterscheiden ist aber nach Barth allein Gottes Sache. Des Menschen Teil, seine Freiheit, ist der geschöpfliche Nachvollzug des göttlichen Unterscheidens — ohne Rückfrage und Vergewisserung.

»Er (sc. Gott) ist souverän darin, daß dem Menschen dabei kein Raum gelassen wird, Gott von irgendeiner Position aus zu begegnen, die nicht identisch wäre mit der Position, die Gott selbst eben jetzt durch sein Wort und seinen Geist in ihm setzt und befestigt. Er ist darin souverän, daß er dem Menschen keine normative Vorstellung vom Guten, von Wahrheit, Recht, Liebe, Heil, Wohlsein, Frieden läßt, mit der ausgerüstet er ihm gegenübertreten, mit Hilfe derer er ihn überblicken, ihn (zustimmend oder ablehnend) beurteilen, sich mit ihm ›auseinandersetzen‹, seinerseits

⁶³ »Nicht alle Menschen begehen alle Sünden; aber diese Sünde, die das Wesen und die Quelle aller anderen ist, begehen alle Menschen« (KD IV/1, 242).

⁶⁴ KD III/1, 293.

⁶⁵ KD IV/1, 458.

⁶⁶ Aufklärung und Teufelsglaube, aaO., 128; vgl. E. Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, 1934, u. Barth, KD IV/1, 497f.

nach ihm greifen oder sich ihm entziehen, für oder gegen ihn Partei ergreifen und argumentieren könnte.⁶⁷

Auch in der *Gotteslehre* ist damit der Theodizeefrage und insbesondere ihren negativen Mythologemen der Neuzeit der Boden entzogen. Gegen eine göttliche Souveränität, deren willkürlicher Wahl von Gut und Böse, Heil und Unheil der Mensch ausgeliefert wäre, hatte sich zwar die Neuzeit — schon Erasmus in seiner »Diatriben« — mit der Konstruktion eines rationalen Gottesbegriffs gewandt. Aber diese Souveränität wird von Barth gerade zurückgewiesen. Sie ist Gebilde der menschlichen Ursünde, Gott zum Teufel machende Fiktion eines »independenten Unwesens«⁶⁸, nämlich eines in sich einsamen und lieblosen Gottes, fingiert durch einen Menschen, der sich spätmittelalterlich (im Verdienstgedanken) für sich selbst gesetzt hat und sich neuzeitlich (mit seinem Vernunftbegriff) wiederum für sich selbst setzt. Das Gute ist kein abstrakter Normbegriff. Sondern »das« Gute, an das Gott den Menschen souverän bindet, ist er selbst, und so ist er selbst gebunden. Barths Trinitätslehre und insbesondere seine Prädestinationslehre — ein Teil der *Gotteslehre*! — ist die Erledigung der neuzeitlichen Theodizeefrage, die nicht zuletzt in den Aporien des Prädestinationsdogmas und vor allem des reformierten Prädestinianismus ihre Wurzeln hat⁶⁹. Gottes Freiheit ist die Freiheit seiner Liebe, und so ist das liberum arbitrium auch nicht etwa ein Gottesprädikat. Gottes Sein ist vielmehr von Ewigkeit her und also ohne vorgängige Entscheidung für dieses Sein⁷⁰ das freie Beziehungsgeschehen der Liebe zwischen Vater und Sohn, die in der Erwählung, Erschaffung und Rechtfertigung eines von ihm verschiedenen geschöpflichen Anderen überströmt. »Gerechtigkeit« ist also Relationsbegriff, Begriff dieser liebenden Beziehung zwischen Gott und Mensch. Deshalb ist jede Möglichkeit, aber auch jede Notwendigkeit der Rechtfertigung oder Anklage Gottes ausgeschlossen. Sie würde sich von vornherein außerhalb der Beziehung begeben und sich damit nicht nur um die eigene Rechtsposition, sondern um ihr Subjekt bringen. »Wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?« (Röm 9,20). Das ist nicht die Forderung blinder Unterwerfung unter göttliche Willkür, sondern Erinnerung an die wahre Position des Menschen, wie sie allein durch die liebende Beziehung des Schöpfers be-

⁶⁷ KD IV/3, 514.

⁶⁸ KD IV/1, 469.

⁶⁹ Vgl. H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus II: Der Geist der Orthodoxy*, 1951², 176. — Der Zusammenhang von Prädestination und neuzeitlicher Theodizee wird Gegenstand einer größeren Untersuchung sein, zu der der vorliegende Aufsatz eine Vorstudie ist.

⁷⁰ Gegen G. C. Berkouwers dualistische Interpretation der »ewigen Selbstunterscheidung« Gottes (KD II, 2, 152) in: *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*, 1957, 200ff.

gründet wird: »Was hast du aber, das du nicht empfangen hast?« (1Kor 4,7)

Der Mensch bekommt Recht, er *ist* gerecht ohne jeden Abstrich, indem er dem liebenden Freispruch Gottes Recht gibt. Auf dieses Recht kann er nicht nur, sondern muß er wie Hiob pochen gegenüber jeder Bestreitung von außerhalb der Beziehung. »Er fiele *dann* sofort zurück in ... Ungerechtigkeit — merkwürdig genug: er würde sich *dann* einer Ungehörigkeit Gott gegenüber schuldig machen — wenn er diese Befruchtung unterlassen, wenn er aus dieser seiner Gerechtigkeit heraus nicht oder nicht unbedingt an die Gerechtigkeit Gottes appellieren ... würde«⁷¹.

Die Frage nach der Qualität der Welt und das Problem des Bösen lassen sich nicht ernsthaft klären, wenn man von diesem theologischen Ort abstrahiert⁷². Denn woher sonst als vom Rechtfertigungsurteil her lässt sich ein theologischer, ja überhaupt ein tragfähiger Begriff von Gut und Böse gewinnen? Und was anderes als die unbedingt geltende Liebe Gottes lässt sich gegen die Widersprüche der Welterfahrung ins Feld führen?

III. Rechtfertigung und Zukunft der Welt im Freispruch des Sünders

Der theologische Ansatz beim Freispruch des Sünders, der die Theodizeefrage im präzisen Sinn erledigt, legitimiert und nötigt andererseits gerade zur Aufnahme aller Wahrheitsmomente, die die neuzeitliche Theodizeefrage gegen ihre rational-juridische Form enthält. Auf den ersten Blick, aber wirklich nur auf den ersten Blick, scheint bei Barth freilich das Gegenteil der Fall zu sein.

Der Ausgangspunkt zunächst ist klar. Es gibt vom Menschen her keinen Ort, von dem her der Widerstreit der Daseinsaspekte und Meinungen mit letzter Gewißheit entschieden werden kann. Nun aber das unwidersprechliche Rechtfertigungsurteil in diesem Streit laut wird, ist der Gerechtfertigte zum Zeugen des ebenso unwidersprechlichen göttlichen Urteils über die Qualität der Welt aufgerufen, wie es in jenem eingeschlossen ist. »Wie sollte das gerechtfertigte Geschöpf von etwas Anderem zu zeugen haben als eben von der göttlichen Rechtfertigung der Geschöpfwelt?«⁷³

⁷¹ KD IV/1, 638. Es würde sich von hier aus ein Vergleich der Barthschen mit der Blochschen Hiobinterpretation lohnen.

⁷² Vor allem W. Kreck hat schon früher und nun besonders in seinen »Grundfragen der Dogmatik«, 1970, diesen theologischen Ort des »Freispruchs« zum Ausgangspunkt der dogmatischen Aussage gemacht. Das wird hier dankbar aufgenommen.

⁷³ KD III/1, 445.

Im Freispruch des Sünders ist die Anerkenntnis auch des valde bonum von Gen 1,31 begründet. Im Spiegel dieses unwidersprechlichen Urteils ist unsere so zweideutige Welt als die vollkommene, ja als »die beste aller denkbaren Welten«⁷⁴ anzusehen.

Ist damit nicht doch der Verdacht einer Theodizee und schlechten Kosmodizee begründet, wie ihn Gremmels und andere Kritiker⁷⁵ geäußert haben? Er erscheint fast unwiderleglich, wenn Barth sogar »die lebensnotwendige Erkenntnis, daß Alles so recht ist, wie es ist«⁷⁶, bekräftigt. Ist es nicht Rückfall in die kosmische Illusion, wenn er von einer »herrlich wie am ersten Tag existierenden Schöpfung Gottes« spricht, die nicht aufhört, ihren Schöpfer zu loben⁷⁷? Kann der Satz heute noch Geltung beanspruchen: »Die Weltgeschichte hat noch in keiner ihrer Gestalten und Entwicklungen aufgehört, auch an dem teilzunehmen, was Gott gut, sehr gut geschaffen und als solches erhalten hat«⁷⁸? Es hält der neuzeitlichen und vor allem gegenwärtigen Erfahrung einer vom Menschen im Guten wie im Bösen produzierten, also auch potentiell zerstörbaren und überdies grausam begrenzten Welt offenkundig nicht mehr stand, wenn Barth sagt: »Ihre objektive und ihre subjektive Kraft, das kosmische Angebot und des Menschen Vermögen, davon Gebrauch zu machen, setzen nicht aus, mindern oder verändern sich auch nicht, indem sie vom Menschen in jenen Fremddienst (sc. des Niedrigen) gestellt werden.«⁷⁹ So lassen sich z.B. solche bisher zu allen Zeiten und in allen Räumen angetroffenen Phänomene wie »Kinderlachen, Blumenduft, Vogelgezwitscher und noch anderes auf dieser Linie«⁸⁰ angesichts des mancherorts schon eingetretenen »stummen Frühlings« nicht mehr als schlagender Beleg für die Konstanz der guten Schöpfung anführen.

Doch wird man Barth nicht gerecht, wenn man ihn an diesen oder ähnlichen Applikationen des theologischen Urteils auf Phänomene des Kosmischen, in denen es in ein Erfahrungsurteil umzuschlagen droht⁸¹, mißt. Der theologische Satz von der unzerstörbaren Schöpfungsqualität der Welt ist ja gerade nach Barth kein Erfahrungssatz, sondern ein Satz des Glaubens und als solcher ein kritischer Satz. Er gilt unbedingt, weil der liebende Freispruch des Sünders unbedingt gilt. Er beschreibt nicht eine immanente Güte der Welt, sondern redet von Gottes

⁷⁴ AaO 441.

⁷⁵ Neuerdings vor allem U. Hedinger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*, 1972, *passim*.

⁷⁶ KD III/1, 429.

⁷⁷ KD IV/3, 796.

⁷⁸ AaO. ebd.

⁷⁹ AaO. 801.

⁸⁰ AaO. 798.

⁸¹ Die Gefahr scheint mir etwa im Falle der von Barth in KD IV/3, 162ff aufgestellten kosmischen »Schemata« nicht immer ausgeschlossen zu sein.

Wohlgefallen und Treue. Er basiert nicht auf Welterfahrung. Aber er bezieht sich auf Welterfahrung und ist in kritisch-scheidender Leistung des Glaubens ständig auf Welterfahrung zu beziehen.

1. Die Implikation eines Qualitätsurteils über die Welt im Rechtfertigungsurteil

Daß die Rechtfertigung des Sünder überhaupt ein solches Qualitätsurteil über die Welt erlaubt, ja notwendig einschließt, ist — leider! — in der Theologie nicht selbstverständlich und bedarf darum der Erläuterung. Sie schließt ein solches Urteil ein, weil sie sich auf konkrete endliche menschliche Existenz bezieht. Weder definiert also das Rechtfertigungsurteil marcionitisch einen völlig neuen Menschen unter Preisgabe jeder Verantwortung für diese gegenwärtige Welt eines Demiurgen. Noch erlangt es prozeßtheologisch erst am Ende seine Geltung unter der Voraussetzung, daß allererst eine aus dem Unentschieden und Negativen der Gegenwart heraus prozessierte Welt die Qualifikation »Schöpfung« verdient⁸². Es bezeichnet ferner keineswegs nur — rein forensisch — eine Als-ob-Gerechtigkeit, die den Sünder gar nicht tangiert. Und es beschreibt schließlich auch nicht existential-theologisch eine von ihm selbst hervorgerufene worthaft-weltlose Subjektivität — das »eschatologische Ereignis« des Glaubens — oberhalb der kosmischen Existenz des Menschen⁸³. Das Rechtfertigungsurteil bezieht sich vielmehr auf die konkrete irdische Existenz des Menschen Jesus Christus, in der das ewige Recht der liebenden Übereinstimmung des Vaters mit dem Sohn zeitlich und endlich wird. Es gründet gemäß Röm 3,26 in Verbindung mit 1Tim 3,16 in der Selbstrechtfertigung Gottes, wie sie in der Auferweckung Christi als Rechtfertigung des Sohnes im Urteil des Vaters manifest wird. Diese Selbstrechtfertigung Gottes ist aber die Selbstrechtfertigung des Schöpfers, der sein Recht auf die von ihm erwählte, geschaffene und durch den Sohn angenommene humanitas aller Menschen und damit zugleich das Recht dieser humanitas selber bekräftigt und durchsetzt. »Man kann nicht an Jesus Christus glauben und sich gegen dieses in ihm proklamierte Recht des Schöpfers

⁸² Diese Tendenz zeigt sich bei Hedinger, aaO. 136 u. 166.

⁸³ Dieses Mißverständnis legt sich besonders bei F. Gogartens Rede vom »reinen Personleben« und »weltlosen Menschentum« (zB. Die Verkündigung Jesu Christi, 1948, 106, 117, 149 u. ö.) nahe, ist aber keineswegs dem Existenzbegriff selber eigen. — Gelegentlich erscheint auch Barths Zuordnung von Schöpfung und Bund in diesem Schema, wenn etwa die Schöpfung als die »technische Ermöglichung« beschrieben wird (zB. KD II/1, 107) und der Bund als das eigentlich worthafte Geschehen auf dieser Basis zu verstehen ist. Sachlich geht es im folgenden natürlich auch um die Zuordnung von Schöpfung und Bund. Ihre ausdrückliche Erörterung muß aber aus methodischen Gründen ausgeklammert bleiben.

und des Geschöpfes auflehnen.«⁸⁴ Seine Proklamation und Durchsetzung geschah in Kreuz und Auferweckung. Und sie geschieht im prophetischen Werk des Auferstandenen.

Sie geschieht im heute ergehenden Rechtfertigungsurteil, das die iustitia aliena Christi definiert, aber eben auf die Existenz des Sünder hin definiert, und das umgekehrt die konkrete Existenz des Sünder auf die konkrete Endlichkeit des königlichen Menschen Jesus Christus hin transparent werden lässt. Das Rechtfertigungsurteil besagt damit in seinem Ja und Nein ein Doppeltes.

Erstens: Es ist selber Gottes liebende Beziehung und setzt als solche ohne jede Einschränkung das *Sein* des Sünder als totus iustus, seine selbstgewählte Beziehungslosigkeit ebenso total ausschließend. Es setzt damit aber voraus, bestätigt und offenbart — da jene »Wahl« den Sünder ja nicht zum beziehungslosen Teufel zu machen vermochte — die von Gottes Treue gehaltene geschöpfliche Güte des Menschen, die »ursprüngliche und unzerstörbare Übereinstimmung« zwischen dem Menschen und dem Wort der Gnade⁸⁵. Weder geht dabei das rechtfertigende Wort in die menschliche Existenz ein noch transzendierte sich die Existenz auf das Wort hin — das wäre neue, sublime Beziehungslosigkeit. Sondern in dieser Beziehung, »aufs Wort« hörend wird sie sich selbst in ihrer Endlichkeit und Leiblichkeit dankbar und kritisch bewußt. Das führt unmittelbar zum Zweiten.

Zweitens: Das Rechtfertigungsurteil setzt das christologisch begründete Sein-in-Beziehung des totus iustus zugleich als Existenz in Bewegung vom peccator zum iustus⁸⁶, vom alten Menschen zur Gleichförmigkeit mit dem neuen und wahren Menschen Jesus Christus. Christi vollkommene Gerechtigkeit, auf die hin uns das totus iustus zugesprochen wird, seine konkrete Geschöpflichkeit und kosmische Endlichkeit wird also zugleich zum kritischen Maß unserer von der Verkehrung unseres geschöpflichen Seins gezeichneten Existenz.

2. Der Satz von der Schöpfungsgüte der Welt als kritischer Glaubenssatz

Es hat also der Glaubenssatz von der unzerstörbaren Schöpfungsqualität der Welt eine christologische Begründung und seine kritische Bewährung ein christologisches Kriterium. Gerade darum ist er keine Sanktionierung der Welt, wie sie ist, ist er auch »kein bloßes Behaupt-

⁸⁴ KD III/3, 341.

⁸⁵ KD IV/3, 314.

⁸⁶ Vgl. zu dieser Unterscheidung von Sein und Existenz W. Krötke, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, 1971, 79.

ten, kein idealistisches Postulieren, keine bloße Resignation zu ruhiger Verehrung des Unerforschlichen, keine bloße Unterwerfung unter die Tatsächlichkeit unaufgelöster Antinomien«. Der Glaube ist »kein direktes Schauen«, sondern ein »Hindurchsehen« »durch die Unvollkommenheit des Daseins hindurch in seine Vollkommenheit« und insofern »Kampf«⁸⁷. Er setzt die unbedingte Gewißheit der in Christus leibhaften Liebe gegen die zweideutige Welterfahrung. Und eben so kommt es zur Krisis. Eben jetzt erhebt sich die Frage, die die Theodizeefrage nicht sein kann, aber ihr Wahrheitsmoment in sich aufnimmt, »wie das überhaupt zusammen bestehen kann: Gottes Wille und Plan und . . . die Drohung und faktische Wirksamkeit dieses fremden Faktors (sc. des Widerspruchs) — und weiter zurück: Gottes Schöpfung und die Tatsache, daß dieser fremde Faktor überhaupt vorhanden ist und wirksam sein kann«⁸⁸.

In der kritischen Konfrontation des Glaubens erfährt das Ja und das Nein der widersprüchlichen Welterfahrung zugleich seine radikale *Überbietung* und seine relativierende *Bestätigung* durch das unbedingte Ja und Nein, wie es in der Menschwerdung Christi begründet und im Rechtfertigungsurteil ausgesprochen ist. Das unbedingte Ja überbietet jenes schwankende optimistische Ja, das sich auf die »Lichtseite« des Daseins gründet, durch ein Ja zu der in ihrer Totalität guten Schöpfung, die auch die »Schattenseite« des Daseins umfaßt. So wird das optimistisch oder pessimistisch sich aufspreizende Ja und Nein gerade im Zeichen des unbedingten Ja zu einem Unterschied relativiert, der zur Vollkommenheit des geschöpflichen Seins gehört. Höhen und Tiefen, Klarheiten und Dunkelheiten, Lieblichkeit und Dürsternis, Lachen und Weinen, Jungsein und Altwerden, Geborenwerden und Sterben müssen — die gute Schöpfung ist auch darin gut, daß sie ein vielfältiges »Nicht« enthält, »daß alles, was ist, in diesem Unterschied und Gegensatz ist. In dem allem *lobt* sie — fern davon, nichtig zu sein — ihren Schöpfer und Herrn: *auch* auf ihrer Schattenseite, *auch* in ihrem negativen Aspekt, in welchem sie dem Nichtigen benachbart ist.«⁸⁹ So kommt andererseits auch das Problem des Bösen zur Klärung. Das unbedingte Nein als Kehrseite des liebenden Freispruchs bezieht sich nämlich keinesfalls auf die »Schattenseite« der guten Schöpfung, sondern überbietet das pessimistische Nein, sofern es dunkel noch Anderes kennt, aber nicht auszusprechen weiß. Wie sollte es auch, da dies nur in der *Sündenerkenntnis* des Gerechtfertigten möglich ist! Das unbedingte Nein verneint vielmehr den absurdren Widerspruch zu Gottes fleischgewordener Liebe, verneint also den *Versuch* des Menschen, sich

⁸⁷ KD III/1, 435.

⁸⁸ KD III/3, 328.

⁸⁹ AaO. 336.

selbst zum beziehungs- und lieblosen Teufel zu machen, und die *Dropping*, die Welt zur beziehungs- und lieblosen Hölle werden zu lassen.

Der Glaubenssatz von der unzerstörbaren Schöpfungsqualität der Welt schließt damit entscheidend die kritische Differenzierung zwischen dem vielfältigen geschöpflichen »Nicht« und dem »Nichtigen«⁹⁰ ein. Das unbedingte Nein des liebenden Freispruchs setzt voraus, bestätigt und offenbart ein von Gott mit dem Vollzug seiner Schöpfung gesprochenes unbedingtes Nein zur Möglichkeit einer höllischen Welt. Denn Gott, der in sich selbst keinen Widerspruch kennt, hat sich »von Ewigkeit her« dem Faktum des geschöpflichen Widerspruchs ausgesetzt und Vorsorge getroffen, daß er nur richtig sein kann. Die Welt ist kraft ihrer von Gott geschaffenen und gehaltenen Struktur nicht ontologisch offen zum Heil oder Unheil. Sie kann ontologisch unmöglich zur Hölle werden und ist also auch ontologisch resistent gegenüber dem »besten Weg« des Menschen, sie zur Hölle zu machen. Die von Barth behauptete »ontologische Unmöglichkeit der Sünde« korrespondiert dieser Resistenz. Und eben das vielfältige geschöpfliche »Nicht« ist diese ontologische Grenze. Es kann zwar in geschickter Camouflage des wirklich Nichtigen als das eigentlich Böse und »Mangelhafte« der Welt erscheinen, das zu rechtfertigen oder nicht zu rechtfertigen ist (optimistische und pessimistische Beruhigung), oder das es theoretisch und praktisch zu bewältigen gilt (Anthropodizee). Aber es bleibt, was es ist, auch in dieser folgenreichen Verkehrung.

Die kritische Unterscheidung zwischen dem mannigfaltigen geschöpflichen »Nicht« und dem Nichtigen ist von grundsätzlicher Bedeutung.

Einerseits verbietet sich damit jede Theodizee und Kosmodizee des Nichtigen. Denn das Nichtige ist das von Gott schlechthin Verneinte. So ist »jede Einbeziehung dieses Nichtigen in Gottes gute Schöpfung« und damit jede Erklärung, »jede theoretische Synthese«⁹¹, ja jede Ontologie des Nichtigen⁹² ausgeschlossen.

Andererseits bekräftigt die Affirmation des geschöpflichen »Nicht« die Endlichkeit des Menschen als gute Schöpfung. Darin besteht Barths besondere, für die Gegenwart noch unausgemessene theologische Leistung, daß er Endlichkeit und Freiheit des Menschen zusammengedacht hat. Endlichkeit gilt ihm also nicht wie neuzeitlicher Anthropologie und Weltstellung (samt ihren Folgen der Verdinglichung!) als »Mangel« und problematische Schranke, gemessen am Maß eines angeblich

⁹⁰ Zu Barths Lehre vom Nichtigen, die nur im Rahmen unserer Fragestellung zum Zuge kommen, nicht aber in ihren vielfältigen Bezügen dargestellt werden kann, vgl. die genannte Arbeit von W. Krötke.

⁹¹ KD III/3, 344.

⁹² Vgl. W. Krötke, aaO. 344.

Absoluten, eines perfekten Verstandes, eines unendlichen Willens o. ä. Endlichkeit und Zeitlichkeit ist vielmehr des Menschen geschöpfliche Bestimmung, wie sie ihm in Christus gesetzt und in der Rechtfertigung als die wahrhaft frei zu wählende Wirklichkeit zugesprochen wird. Auflehnung gegen diese — unentrinnbare — Endlichkeit ist dementsprechend gerade Sünde⁹³.

3. Vorläufige und endgültige geschöpfliche Endlichkeit

In einem dritten und letzten Schritt ist freilich auch dieses Ergebnis noch einmal zu überprüfen. Die wahre Endlichkeit des Menschen, wie sie in Christus aufleuchtet, ist zweifellos das kritische Maß in der Krisis, die die Welterfahrung und weltgeschichtliche confusio hominum in der Konfrontation des Glaubens erfährt. Doch läßt sich bei Barth die Gefahr nicht übersehen, daß dieser kritische Charakter der christologisch fundierten Endlichkeit wieder verlorenzugehen droht und damit der Satz von der unzerstörbaren Schöpfungsqualität der Welt den Mißbrauch im Sinne schlechter Sanktionierung nicht ausschließt.

Die Gefahr zeigt sich bei der Rückfrage, was denn gemäß einer theologischen Anthropologie auf dem Grunde der Christologie konkret als zur wahren Endlichkeit des Menschen gehörig auszumachen ist. Gehört dazu beispielsweise wirklich die Sterblichkeit und »Befreiung zum natürlichen Sterben«⁹⁴, auf die Barth vom Kreuzestod Christi und von der gerade kraft dieses Todes ermöglichten »Unterscheidung zwischen Ende und Fluch« her geschlossen hat⁹⁵?

Die Frage muß noch weiter ausholen. Daß die Welt in ihrer unzerstörbaren Schöpfungsqualität und des Menschen Endlichkeit aufs engste zusammengehören, darf dabei vorausgesetzt werden. Die Frage nach der Qualität der Welt ist die Frage nach der Endlichkeit des Menschen. Die Welt ist ja die »intellegible und intelligente Welt«⁹⁶, und der Mensch ist ein Stück dieser Welt. In ihrer unzerstörbaren Güte singt sie trotz aller Verkehrung durch den Menschen das stumme Lob Gottes⁹⁷. Zugleich aber wird sie in diese Verkehrung hineingerissen, leidet und seufzt unter ihr (Röm 8,19ff). Darum sagt Barth vom Mitgeschöpf des Menschen: »Es wird mit dem Menschen voller Angst, aber auch voller Gewißheit auf seine Erfüllung warten und wird mit ihm aufatmen, wenn sie vorläufig geschehen ist und endgültig geschehen wird.«⁹⁸ Die Schöpfungsgüte der Welt und des Menschen Endlichkeit

⁹³ Vgl. KD IV/2, 530.

⁹⁴ KD III/2, 779.

⁹⁵ AaO. 769. Vgl. die kritischen Anfragen von H. Vogel in seiner Besprechung von KD III/2, in: Ecce homo. Die Anthropologie Karl Barths, VuF, Theologischer Jahresbericht 1949/50, 1951, 123ff.

⁹⁶ KD IV/3, 162.

⁹⁷ Vgl. aaO. 169ff.

⁹⁸ KD III/1, 199.

»als solche« ist also eine Abstraktion, wenngleich eine notwendige. Denn die menschliche Endlichkeit ist nicht ohne die Bestimmung der Freiheit und sie ist faktisch nicht ohne den Mißbrauch der Freiheit. Die Freiheit sieht Barth aber im Unterschied zum Idealismus dem Menschen gerade vor dem Sündenfall im göttlichen Hinweis auf den Baum der Erkenntnis bestimmt. Dieser Hinweis ist nämlich als Einladung an den Menschen zu verstehen, sich Gottes richterliche Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der Zuwendung des Guten seiner geschöpflichen Existenz recht sein zu lassen und damit die Freiheit des dankbaren Gehorsams zu wählen. Gottes Liebe will nicht nur die stumme Endlichkeit des Geschöpfs, sondern — mit dieser ersten Offenbarung⁹⁹ — den mitwissenden geschöpflichen Partner seiner Liebe. Das ist Gottes höchste Güte, daß die Seligkeit des Menschen »nicht einfach Natur, nicht selbstverständlicher Vollzug ihrer Existenz, nicht zwangsläufiger Ablauf« sein soll¹⁰⁰. Sein doppeltes »Nicht« — seine geschöpfliche Andersheit als Gott und seine innergeschöpfliche Grenze¹⁰¹ — wird ihm vielmehr zur ständigen Frage, Entscheidung und Aufgabe, Gemeinschaft mit Gott nicht nur zu haben, sondern zu halten in der bewußten Entsprechung zur göttlichen Liebe¹⁰². Denn dieses Nicht markiert ja zugleich die Grenze zu dem von Gott Ausgeschlossenen. Insofern kann Barth von der Nachbarschaft des »Nicht« und der »Schattenseite« zum Niedrigen sprechen. Die Angewiesenheit des Menschen auf Gottes richterlich liebendes Wort, seine Gefährdung und Ohnmacht, dem Niedrigen aus eigenen Kräften zu widerstehen, ist darum die Bedingung seiner geschöpflichen Freiheit.

»Es charakterisiert ... das *kreatürliche* Wesen im Unterschied zu dem Gottes, daß in ihm ein Widerspruch zu Gott und damit auch der mörderische Widerspruch zu sich selbst nicht ausgeschlossen, sondern — wenn auch nur als die *unmögliche* Möglichkeit, nur als die Möglichkeit seiner Selbstaufhebung und so seines Verlorengehens — möglich ist ... Ein der Möglichkeit des Abfalls entzobenes Geschöpf würde nicht wirklich als Geschöpf existieren; es könnte nur ein zweiter Gott — es könnte, weil es keinen zweiten Gott gibt, nur Gott selber sein.«¹⁰³

Gott ging das Risiko der Freiheit des Menschen *und* ihres faktischen Mißbrauchs ein. Die Alternative wäre gewesen: »ihn um der Problematik seiner Freiheit willen überhaupt nicht wollen«¹⁰⁴. Doch »Gott wollte und wählte den Menschen innerhalb seiner Grenzen, als das Geschöpf, das ihn als solches in der Anwendung oder vielmehr im Miß-

⁹⁹ »Es ist der (sc. in der Bezeichnung dieses zweiten Baums und des mit ihm verknüpften Verbotes) der *Offenbarung* Gottes konfrontierte Mensch — erst er als solcher — dem jene *Freiheit* damit zukommt, daß Gott ihm in seinem Wort gegenübertritt« (aaO. 302). Das ist für das Verständnis des Verhältnisses von Schöpfung und Bund von unmittelbarer Bedeutung.

¹⁰⁰ KD II/1, 671.

¹⁰¹ Vgl. KD III/3, 403.

¹⁰² Vgl. KD III/1, 303.

¹⁰³ KD II/1, 566.

¹⁰⁴ KD II/2, 181.

brauch seiner Freiheit Schande machen konnte und mußte (!)«¹⁰⁵. An dieser Stelle erhebt sich die Frage, die als »Grundanklage gegen Gott« erhoben zu werden pflegt¹⁰⁶, die aber Barth nicht als solche aufwirft, doch immerhin stellt, da die unbedingte Gewißheit der Selbstrechtfertigung Gottes zwar die Theodizeefrage, jedoch nicht das quaerere intellectum erübrigkt. Ein freies Geschöpf war nur möglich unter Voraussetzung dieser gefährdeten und faktisch mißbrauchten Freiheit, die das Chaos in die Welt einbrechen ließ und die sichere Aussicht ewiger Lieblosigkeit, Verwerfung und Vernichtung heraufbeschwor. Inwiefern ist da Gott als der Schöpfer gerechtfertigt?

»Eben dies, daß Gott die Verwerfung des Menschen von Ewigkeit her auf sich selbst zu nehmen ... beschlossen hat, ist auch von vornherein *Gottes Rechtfertigung* hinsichtlich der Gefährdung, der er den Menschen, schon indem er ihn *erschaffen* wollte — und hinsichtlich der noch größeren Gefährdung, der er ihn durch *Zulassung seines Sündenfalls* auszusetzen beschlossen hat. Man kann Gott nicht anklagen ...«¹⁰⁷

Barth hat die naheliegende Frage nicht erörtert: Gibt nicht Jesus das Modell einer versuchlichen, aber sündlosen geschöpflichen Freiheit, und warum hat Gott den Menschen nicht nach diesem Modell geschaffen? Die Frage ist in der Tat unangemessen, weil sie die Anhypostasie der menschlichen Natur Jesu nicht berücksichtigt. Aber sie lenkt den Blick auf die Sündlosigkeit Jesu, die Barth den »archimedischen Punkt, von dem aus er die Erde bewegen konnte und tatsächlich bewegt hat«, genannt hat¹⁰⁸. Daß Gott in sich selbst ohne jeden Widerspruch, gänzlich unangerührt vom Nichtigsten ist, das ist in der faktischen Sündlosigkeit Jesu Ereignis. Gerade in seiner Sündlosigkeit zieht Jesus aber die Sünde der ganzen Menschheit in ihrer ewigen Unheilsfolge auf sich und stirbt den Fluchtod. Wenn Barth die von Gottes Schaffen übergangene Möglichkeit des Chaos und also die ontologische Verunmöglichung des Nichtigsten behauptet, dann hat das hier seinen Grund. Barth hat darum auch des öfteren die Beziehung zwischen dem Kreuzestod Jesu und der göttlichen Verwerfung der Chaosmöglichkeit hergestellt.¹⁰⁹

Das Chaos von Gen 1,2 — eine Welt ohne »Wort« — ist prinzipielle Vergangenheit, weil es an dieser einzigen Stelle der Welt Wirklichkeit war, ein für allemal, und so für alle Zeiten Vergangenheit wurde. In der Gottverlassenheit des Sündlosen litt und richtete Gott eine wortvergessene, beziehungs- und lieblose, in ihrer Nichtigkeit »für den kleinen Augenblick« seines Zorns (Jes 54,7) nicht aufgehaltene Welt.

Im Rückblick auf diesen Augenblick hat alle Wirksamkeit des Nichtigsten in der Weltgeschichte »keine letzte Macht und Bedeutung, son-

¹⁰⁵ AaO. 185.

¹⁰⁶ KD II/1, 671; vgl. KD III/1, 303.

¹⁰⁷ KD II/2, 180.

¹⁰⁸ KD IV/1, 284.

¹⁰⁹ ZB. KD III/1, 121; vgl. KD IV/1, 338 u. ö.

dern nur noch die eines gefährlichen *Scheins*¹¹⁰. Barth hat damit aufs eindrücklichste den Grund unserer Versöhnung herausgestellt. Doch läßt sich der Verdacht einer »Theodizee des Kreuzes«¹¹¹ nicht ohne weiteres von der Hand weisen.

Um der christologischen Entlastung vom ewigen Tode willen ist von vornherein das von Gott eingegangene Risiko der geschöpflichen Freiheit des Menschen *und* ihres folgenreichen Mißbrauchs gerechtfertigt. Im Blick auf diese Entlastung werden also auch die Gestalten und Untaten des Nichtigsten, die Natur- und Geschichtskatastrophen, Krankheit und Tod, Krieg und Tyrannie zur bloßen »Drohung« und zu »Zeichen« des einen wirklichen Gerichts¹¹². Man wird dem gewiß zustimmen müssen. Aber es besteht bei Barth die Gefahr, daß diese Gestalten des Nichtigsten, solchermaßen entlastet, nun doch der »Schattenseite« des Daseins zugeschlagen werden und so in die »Vollkommenheit der geschöpflichen Unvollkommenheit«¹¹³ eingehen, zumal wenn Barth die eschatologische Perspektive der »Verewigung« antizipiert¹¹⁴. Das entscheidende Argument, daß der menschgewordene Gott selbst den Widerspruch des Daseins trug und dadurch seine Vollkommenheit offenbarte¹¹⁵, ist dann geeignet, die kritische Differenz zwischen Geschöpfwerdung und Fleischwerdung Christi und also den kritischen Charakter seiner wahren Endlichkeit zu trüben. Sollte dieser Verdacht recht haben, dann hätte Barth die göttliche Verneinung des Nichtigsten nicht radikal genug gedacht, dann wäre zwar seine Tödlichkeit aufgehoben, wären seine Gestalten aber »verewigt« statt verwandelt.

Ein solcher Verdacht legt sich auch nahe, wenn Barth Elemente der ästhetischen Theodizee aufnimmt¹¹⁶ oder wenn er an anderer Stelle die Frage, die man die spezifisch christliche Theodizeefrage nennen könnte, mit einem Argument entschärft, das an rationale Theodizeen erinnert. »Wo sind denn die abgewischten Tränen, der nicht mehr seiende Tod, das behobene Leid, der gestillte Jammer, der geheilte

¹¹⁰ KD III/3, 424.

¹¹¹ Der von G. C. Berkouwer, aaO. 291f, übernommene Begriff wird hier pejorativ verstanden: 1) im Blick auf den »rationalen« Charakter des Begriffs; 2) im Blick auf die mögliche »Rechtfertigung« eines durch die Beziehung, die der liebende Freispruch des Sünders setzt, ausgeschlossenen Momentes.

¹¹² Vgl. KD II/1, 244f.

¹¹³ KD III/1, 438.

¹¹⁴ ZB. KD III/3, 336ff.; vgl. KD III/2, 760 u. ö.

¹¹⁵ Vgl. KD III/1, 432ff. u. KD III/3, 341f.

¹¹⁶ So zB. in seiner Mozartinterpretation (Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956, bes. 22f, 44f), die andererseits eben zum Schönsten und wohlverstanden Unaufgebaren gehört, was Barth geschrieben hat. KD III/3, 338: »Er hatte eben das gehört . . . , was wir am Ende der Tage einmal sehen werden: die Schickung im Zusammenhang . . . Et lux perpetua lucet (sic!) eis: auch den Toten von Lissabon.« Vgl. KD II/1, 726.

Schmerz, um von dem Verstummen des Seufzens der außermenschlichen Kreatur nicht zu reden? wo ist denn der neue Himmel und die neue Erde, das vergangene Alte, das gewordene Neue? Mit einem Wort: Wo ist denn das in Jesu Christi Tod laut seiner Auferstehung schon auf Erden gekommene Reich Gottes? Und weiter: Wo und inwiefern gilt denn das dort aufgerichtete Recht?«¹¹⁷ An späterer Stelle hat Barth diese Fragen aufgenommen und als Fragen bezeichnet, »die explizit und implizit durch das ganze neutestamentliche Zeugnis zittern, die gerade für den Charakter der Gewißheit, in der das Neue Testament von seinem Gegenstand Zeugnis gibt, bezeichnend sind«¹¹⁸. Gerade von Ostern her stellen sich diese Fragen angesichts des zu Ostern so widersprüchlichen, noch und noch wirksamen Nichtigsten. Dennoch nennt Barth es »*nicht* weise, so zu fragen«¹¹⁹, fragt nach Einsicht und findet sie in dem Gedanken, daß es Christi guter Wille in der Verheißung seines Geistes ist, »der in ihm mit Gott versöhnten Kreatur Raum und Zeit neben sich zu gönnen und zu verschaffen«¹²⁰. Durch diesen Gedanken erscheint das grauenhafte Rätsel »nicht nur grauenhaft, sondern — und das in ungebrochener Freudigkeit — tragbar«¹²¹, erscheint der Wunsch, Christi Parusie in ihrer ersten Gestalt möge doch gleich auch die in ihrer letzten sein, sogar »phantastisch«, »lästerlich«, »nichtig«¹²².

Mit dieser ungewöhnlichen Schärfe wendet sich Barth erneut gegen die Unzufriedenheit an der eigenen Endlichkeit, an der doch die »besondere Herrlichkeit« der Parusie des Geistes in der Ära post Christum erscheint¹²³. Front ist hier wieder jenes fragwürdige Mangelbewußtsein, das — besonders in Tendenzen neuzeitlicher Eschatologie¹²⁴ — aus der negativ qualifizierten Endlichkeit und Schranke heraus argumentiert und postuliert. Christus will sich aber »schon innerhalb jener Schranke«¹²⁵ und also an dem noch und immer wieder dem Nichtigsten erlegenen Menschen verherrlichen: »Das ist doch die strahlend helle Seite des Rätsels unserer Existenz im Übergang . . . : daß Jesus Christus selbst auch in diesem Übergang ist, lebt, handelt und redet . . . : nicht, auch nicht teilweise, zu seiner Unehre, sondern zu seiner besonderen Ehre . . . «¹²⁶

Auch dieser Gedanke ist unbedingt zu unterstreichen. Er wird aber gefährlich, wo er sich verabsolutiert, so als ob die besondere Verherrlichung Christi an der noch unerlösten Welt zugleich auch seine letzte

¹¹⁷ KD IV/1, 359.

¹¹⁸ KD IV/3, 369.

¹¹⁹ KD IV/1, 359.

¹²⁰ KD IV/3, 383.

¹²¹ AaO. 416.

¹²² AaO. 417f.

¹²³ AaO. 416.

¹²⁴ Vgl. dazu P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule, 1971, 29ff.

¹²⁵ KD IV/1, 361.

¹²⁶ KD IV/3, 418.

und universale sei. Und er verabsolutiert sich zweifellos, wenn Barth etwa die futurischen Aussagen von Apk 21,4 und Röm 8,19f mit Hinweis auf Ostern und entsprechend seinem Parusiebegriff¹²⁷ in präsentielle transponiert¹²⁸. Dann wird der urchristliche Schrei nach Erlösung nicht nur entschärft, sondern zugunsten einer gefährlichen Rechtfertigung der Gegenwart verraten. Dann wird ja vergessen, daß die Fülle Jesu Christi nur im Übergang da ist, in ihrem »schon jetzt« nur angesichts des »immer noch« universal Nüchternen. Dann ist mit Barth gegen Barth daran zu erinnern, daß die besondere Herrlichkeit des Christus praesens »in seinem noch unabgeschlossenen Kampf«¹²⁹ Wirklichkeit ist. Es erinnert an Pascals berühmtes »Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde«¹³⁰, wenn Barth sagt:

»Zuerst Er trägt die Last des noch und noch sich erhebenden Bösen, des ihm noch und noch folgenden Übels, des Alles und Alle noch und noch verfinsternden Todes: jetzt als der vom Tod Auferstandene, wie er das Alles einst in Gethsemane auf sich genommen und auf Golgatha getragen hat: in eben der ganzen Bedrängnis und Pein, die ihn dort getroffen und der er sich dort nicht verweigert hat ... Zuerst Er ... seufzt, weint, fleht und betet ... in dem noch offenen, noch nicht überwundenen, noch erst bis zum Endsieg hin durchzuführenden Gegensatz.«¹³¹

So sollen zum Schluß die Ansätze bei Barth aufgenommen und fortgeführt werden, die unter Ausschuß jenes Verdachts und im strengen Ausgang vom göttlichen Rechtfertigungsurteil den Satz von der Schöpfungsgüte unserer Welt bzw. Endlichkeit zur notwendigen Präzision zu bringen geeignet sind.

(1) Der unbedingte Freispruch des Sünder schließt die Verheißung endgültiger Vernichtung des Nüchternen ein. Denn wie es in Gottes Sein kein Nein gibt, so gibt es auch in Gottes liebendem Verhältnis zu seinem Geschöpf nur ein vorübergehendes, kein in Ewigkeit fortgesetztes Nein. Das Nüchternen hat deshalb keinen Bestand, sondern steht unter der Bestimmung, einmal auch in seiner Scheingeltung und Drohung, einmal auch als fliehender Schatten und weichende Grenze ganz und gar nicht mehr zu sein. Gottes liebender Freispruch des Sünder geht auf Gemeinschaft ohne jede Trübung und Anfechtung. »Er hat es mit dem Nüchternen doch nur darum zu tun, um es hernach *gar* nicht mehr mit ihm, sondern *nur* noch, in ewig triumphierender Liebe, mit seinem *Geschöpf* zu tun zu haben.«¹³²

¹²⁷ Vgl. dazu kritisch G. Gloege, Zur Versöhnungslehre Karl Barths, in: Heils-geschehen und Welt. Theologische Traktate I, 1965, 155f.

¹²⁸ KD IV/3, 348f.; vgl. KD IV/4, 217f.

¹²⁹ KD IV/3, 378.

¹³⁰ Pensées Fr. 553 (Brunschvicg), bei W. Rüttenauer, Blaise Pascal, Gedanken, 1964, 300.

¹³¹ KD IV/3, 379; vgl. ebd. 454f.

¹³² KD III/3, 418.

(2) Diese Gewißheit eschatologischer Vernichtung des Nichtigen ist christologisch begründet. Wie es Gott in der Erniedrigung des Menschen Jesus nicht nur mit seinem Geschöpf, sondern eben darum *auch* mit dem Nichtigen zu tun hat, »so ist es auch wahr und noch wahrer, weil definitiv und abschließend wahr: daß Gott es in der Erhöhung desselben Menschen Jesus *nur* noch mit seinem Geschöpf und also ganz und gar *nicht* mehr mit dem Nichtigen zu tun hat«. Diese in KD III,3¹³³ gegebene Begründung wird jedoch in KD III,1 anders ausgelegt als in den späteren Bänden der Kirchlichen Dogmatik. Und in dieser Differenz zeigt sich die Schwierigkeit, aber auch eine Möglichkeit, den Begriff der wahren Endlichkeit zu präzisieren.

In seinen Ausführungen über »Schöpfung als Rechtfertigung« (KD III,1, 418–475) unterstreicht Barth die dynamische Teleologie vom Nein zum Ja, vom Kreuz zur Auferweckung, von der Erniedrigung zur Erhöhung, die ein statisches Verständnis der Überbietung und Relativierung der zweideutigen Welterfahrung durch das unbedingte Nein und Ja ausschließt. »Gott ist gerade in der Person Jesu Christi am Leid und Tod des Geschöpfes nicht endgültig, sondern nur *vorübergehend* beteiligt«¹³⁴, um eben in der Auferweckung Jesu die eschatologische Bestimmung des Geschöpfes zu einem Sein ohne Leid und Tod ins Werk zu setzen. »Er (sc. Jesus) lebt nun ewig: nicht nur als der Gottessohn, sondern auch als der *Menschensohn*, nicht nur als der Schöpfer aller Dinge, sondern auch als das *Geschöpf* (!) ...«¹³⁵ Das Geschehen dieses wunderlichen Krieges, in dem das Leben den Sieg behält und der Tod verschlungen wird, ist eine Rechtfertigung des geschöpflichen Seins. Und zwar so, daß das Geschöpf um der göttlichen Bestreitung und Überwindung seiner Unvollkommenheit willen *jetzt* unvollkommen sein darf. Das ist »jetzt und hier schon« die spezifische Vollkommenheit unserer Geschöpflichkeit in aller Unvollkommenheit¹³⁶. Barth hat die sich an diesem Ansatz ergebenden Folgerungen für den Begriff wahrer Endlichkeit nicht gezogen. So bleibt es bei einem Widerspruch. *Einerseits* hat Gott im Zuge jener Teleologie ein »Nein zur Geschöpfwelt« gesprochen: »zu ihrer Bedrohung und Gefährdung

¹³³ AaO. 419.

¹³⁴ KD III/1, 439.

¹³⁵ AaO. 440. Dem entspricht es, daß das neue Jerusalem gemäß Barths Auslegung der Schöpfungsgeschichte nur noch Licht und also keine Nacht- und keine Schattenseite des Daseins mehr kennen wird (aaO. 141ff mit Bezug auf Apk 21,25 u. 22,5). Und dem entspricht es in gewisser Weise auch, daß er mit der Geschöpflichkeit des Menschen die ursprüngliche Bestimmung zu »Leben, Verjüngung, Unsterblichkeit im Blick auf seine normale Situation Gott gegenüber« für vereinbar hält (aaO. 323).

¹³⁶ AaO. 441.

durch das ihr so nahe benachbarte Nichts¹³⁷ nämlich, zu ihrer Ohnmacht und Versuchlichkeit, zu der ihr anhaftenden Unvollkommenheit, zu ihrer Beherrschung durch Sünde und Tod, zu ihrem ihr von daher drohenden Verderben«¹³⁸. Das ist bei strenger Interpretation nicht nur das Nein zum Nichtigten in seiner drohenden Tödlichkeit und in den Folgegestalten der Sünde, sondern auch das Nein zur Schattenseite des geschöpflichen Daseins. Mit diesem Nein scheint Barth also die später so eingeschärzte Unterscheidung zwischen geschöpflichem Nicht und nichtgeschöpflichem Nichtigten zu vernachlässigen. *Andererseits* soll eben doch Licht- und Schattenseite, das Sein eines bedrohten »Etwas am Rande des Nichts«, die wahre und gute Geschöpflichkeit des Menschen ausmachen¹³⁹.

Barth hat dieses Schillern des Endlichkeitsbegriffs später beseitigt, indem er in seiner Anthropologie die wahre Endlichkeit als Sterblichkeit fixiert und also gerade in dem vom ewigen Tode entlasteten natürlichen Tod wie in allem geschöpflichen »Nicht« Gottes gnädige Begrenzung wirksam sieht¹⁴⁰. Alles nützliche — und sei es eschatologische — Unendlichkeitsstreben wird damit ausgeschlossen. Zugleich stellt sich freilich jene »Theodizee des Kreuzes« ein. Die christologische Begründung der wahren Endlichkeit in der Erhöhung des Menschensohns kraft seiner Erniedrigung ändert sich. »Erhöhung« ist jetzt nicht mehr die Heraufführung einer anfechtungslosen Geschöpflichkeit in der Auferstehung, sondern die Vollendung der Fleischwerdung im Kreuz. In der Auferstehung geht es also »nur« um die Offenbarung dieser im Kreuz geschehenen Erhöhung¹⁴¹. Universale Auferstehung und (dritte) Parusie Christi ist dementsprechend »die Aufdeckung und Verherrlichung des in Christus gewesenen Lebens des Menschen in seiner Zeit«¹⁴² und Verewigung des gewesenen Kosmos in seiner vom Kreuz Christi her bereits erfolgten »Verwandlung«¹⁴³. Ganz und gar nicht mehr mit dem Nichtigten hat es Gott in dieser »Verewigung« jedoch nur insofern zu tun, als die Gewesenheit geschöpflicher Spontaneität jede weitere Wirksamkeit des Nichtigten ausschließt. Doch triumphiert nicht das Nützliche noch darin, daß zu der Gewesenheit des Geschöpfes zwar

¹³⁷ Im Sinne des »Nichtigen«. Zur Unterscheidung von Nicht-Sein, Nichts und Nichtigem vgl. Krötke, aaO. 45ff. — Die von Barth so inkonsistent betonte, von Krötke (aaO. 42ff) darum getadelte Nachbarschaft gerade der »Schattenseite« zum Nichtigten (nicht auch der »Lichtseite«?) ist ein Hinweis auf das hier verhandelte Problem.

¹³⁸ KD III/1, 442.

¹³⁹ Vgl. aaO. 430f.

¹⁴⁰ Vgl. III/2, 722ff.

¹⁴¹ ZB. IV/2, 157, 168 u. ö. Vgl. im einzelnen die Darstellung von B. Klappert, Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart, 1971, 315ff und seine Differenzierung 323, Anm. 29, die hier in anderer Weise aufgenommen wird.

¹⁴² KD III/2, 760.

¹⁴³ Vgl. IV/3, 282 u. 277.

sehr wohl eine verherrlichende intercessio Christi, aber eben auch — ganz abgesehen von der geschöpflichen Schattenseite (wie z.B. im Extremfall Erdbeben oder Krebs) — die Folgen des Nichtigsten (wie z.B. Auschwitz oder ein verfehltes Leben), wenngleich zu bloßen Zeichen geworden, gehören?

Das Dilemma ist offenkundig: dort eine erst in der Auferstehungsleiblichkeit zu ihrer Vollendung kommende Endlichkeit, die aber die »unendliche« Unzufriedenheit mit der eigenen Endlichkeit und also die Vermischung von »Nicht« und Nichtigem nicht auszuschließen scheint — hier eine durch das Kreuz zu ihrer »Natürlichkeit« befreite Endlichkeit dieses Lebens, die jedoch auch die Verewigung der endlichen Gestalten des Nichtigsten einschließt.

(3) Das Dilemma kann nur christologisch aufgelöst werden. Es gibt in Barths christologischen Äußerungen entscheidende Momente, die eine »Theodizee des Kreuzes« sprengen. So gehen die Machttaten Jesu auf die Normalisierung der Existenz des Menschen »als Kreatur im natürlichen Kosmos«. Dh. aber: Jesus hebt »die Not und das Leid seiner kosmischen Bestimmtheit« auf¹⁴⁴! Wider westlichen Spiritualismus und Moralismus und mit ostkirchlichem Pathos sieht Barth jede ästhetische Welterklärung dadurch ausgeschlossen, daß sich Jesus dem Widerspruch des Nichtigsten auch in seiner physischen »Gestalt als aggressive Fremdmacht« entgegenwirft¹⁴⁵. »Die Wundergeschichten ... sind ... sachlich die Erweise seines Charakters als des Überwinders der Sünde nicht nur, sondern eben auch des Übels und des Todes, des Teufels und der Hölle, als Vernichter des Vernichters, seines Charakters als Heiland in diesem umfassenden Sinne.¹⁴⁶

Dieser Kampf wird aber im Kreuz nicht vollendet, sondern zutiefst in Frage gestellt. Im Kreuz bewährt sich zwar der Gehorsam des »wirklichen Menschen« Jesus, aber doch so, daß er dem göttlichen Gericht im Waltenlassen des Nichtigsten Recht gibt (»sondern dein Wille geschehe« Lk 22,42). Das ist wohl Stellvertretung im Ja und im Nein, aber ohne Auferweckung wäre sie nicht am Geschöpf, dem sie gilt, zum Vollzug gekommen. Gott hätte dem Nichtigsten ein letztes Recht, »das unwiderlegbare Recht der Macht«¹⁴⁷ seinem Geschöpf gegenüber zugesprochen.

»Ihm hätte er ja dann sein eigenes Recht auf sein Geschöpf abgetreten. Gerade auf sein eigenes Recht, auf sein Geschöpf hätte er ja dann verzichtet. Und eben die Macht des Todes, des Nichtigsten über sein Geschöpf, hätte er damit, wenn nicht die iure, so doch de facto anerkannt. Seine ursprüngliche Wahl zwischen Himmel und Erde auf der einen und dem Chaos auf der anderen Seite, seine Entscheidung für

¹⁴⁴ KD IV/2, 246.

¹⁴⁵ KD III/3, 354; vgl. IV/2, 257f.

¹⁴⁶ KD III/3, 354.

¹⁴⁷ KD IV/1, 298.

das Licht, und seine Verwerfung der Finsternis (Gen 1,3), und also sich selbst als Schöpfer der von ihm gut geschaffenen und gut befundenen Welt und Menschheit, hätte er dann *nicht* bestätigt. Kurzum: sich selber hätte er dann *nicht* gerechtfertigt.¹⁴⁸

In der Auferweckung Jesu *hat* er in der Einheit von Vater und Sohn diesen (1 Tim 3,16) und sich selbst gerechtfertigt. Die Auferweckung ist aber im Sinne dieser Sätze noch ein partikulares Ereignis, das nach der universalen Durchsetzung des in ihr erklärten Rechtes in einer Vollendung des Geschöpfes fragen läßt, in der auch das Schein-»Recht der Macht« des Nichtigens aufgehoben ist.

Von diesem christologischen Begriff der Selbstrechtfertigung Gottes her ist das angetroffene Dilemma aufzulösen, wobei es Barths Ansätze in KD II/1 fortzuführen und die Wahrheitsmomente seiner späteren Lösung des Endlichkeitsproblems aufzunehmen gilt. Von hier aus bekommt die geschöpfliche Endlichkeit jene »perspektivische Tiefe«, in der auseinanderrücken und doch aufeinander bezogen bleiben: »Versöhnung und ... Erlösung und also ein vorläufiges und ein endgültiges Wesen der Schöpfung, ... dieses Leben und diese Welt in ihrer uns jetzt bekannten Gestalt und Art und wieder dieses Leben und diese Welt ... in der Gestalt und Art des dort und einst schlechthin, ausschließlich und ohne allen Gegensatz sichtbaren und gesehenen Reiches Gottes.«¹⁴⁹ Es gibt nur eine einzige Endlichkeit unserer Welt und unserer selbst, aber es gibt aus christologischem Grunde ein vorläufiges und ein endgültiges Wesen dieser Endlichkeit.

Der Glaubenssatz von der unzerstörbaren Schöpfungsqualität der Welt, der ein kritisches Hindurchsehen durch die Widersprüchlichkeit des Daseins in seine Vollkommenheit ermöglicht, ist im Sinne dieser dialektischen Endlichkeit zu präzisieren. Diese Aufgabe kann hier nicht geleistet, sondern abschließend nur angedeutet werden.

(1) Der Glaube hat im Nachvollzug göttlichen Richtens »Nicht« (Gottes gute Schöpfung) und Nichtiges zu scheiden. Aber dieses Scheiden ist kritisch nur dann, wenn im geschöpflichen »Nicht« zwischen vorläufiger und endgültiger Endlichkeit differenziert wird.

(2) Die Differenzierung muß sich bewahren in der Vermeidung jeweiliger Verabsolutierung. Endgültige Gemeinschaft Gottes mit dem Geschöpf, die alles Nichte hinter und außer sich hat, ist Gegenstand der Hoffnung auf eine Verwandlung, die allein Gottes Möglichkeit und Tat ist. Sie gestattet weder im Denken noch im Handeln eine »unendliche« Problematisierung, sondern ist gerade in ihrer endgültigen Aufhebung die vorläufige Bestätigung der uns hier und jetzt gesetzten Grenze. Andererseits darf unsere vorläufige Endlichkeit nicht als end-

¹⁴⁸ AaO. 338.

¹⁴⁹ KD II/1, 573.

gültige oder Endlichkeit überhaupt verherrlicht werden. So gehört beispielweise die in der Kraft des Kreuzes ergehende »Befreiung zum natürlichen Sterben« in die Klammer dieser Vorläufigkeit. Weder ist »eschatologischer« Protest gegen den Tod anzumelden noch ist der Tod als vollendete Endlichkeit zu feiern. Er ist vielmehr *gnädige* Begrenzung der uns gewährten Raumzeitlichkeit in Ansehung der mit ihm ausgeschlossenen Möglichkeit unaufhebbbarer Nachbarschaft zum Nützlichen (auch des Gerechtfertigten!) und der mit ihm verbundenen Verheißung endgültiger, ungetrübter Gottesgemeinschaft¹⁵⁰.

(3) Die Endlichkeit, wie sie in der spezifischen Herrlichkeit des geschöpflichen *Daseins im Übergang* eingeschlossen ist, ist die fragliche Schöpfungsqualität unserer Welt. Die unbedingte Gewißheit der Liebe Gottes im Freispruch des Sünders befreit uns zur Annahme ihrer vorläufigen Verendlichung nach Licht- und Schattenseite. Sie erlaubt uns nicht nur, sondern gebietet uns, »zu lachen *und* zu weinen, uns zu freuen *und* zu klagen«¹⁵¹.

(4) Diese Annahme schließt einerseits das Sichausnehmen des neuzeitlichen Subjekts aus der kosmischen Endlichkeit und damit sowohl die »unendliche« Materialisierung, Verdinglichung und Ausbeutung der Welt als auch den neuzeitlichen Arbeitsbegriff im Zeichen des liberum arbitrium aus¹⁵².

(5) Diese Annahme ist andererseits alles andere als Hinnahme der widersprüchlichen Welterfahrung, vielmehr Teilnahme am prophetischen Werk Christi in seinem Kampf gegen das noch und noch wirksame Nützige und in seiner Verherrlichung schon hier und jetzt im christlichen Zeugnis, Handeln, Hoffen und Leiden.

(6) Der Glaube ist zum *Zeugnis* des unbedingten Rechts der sich in Christus verendlichenden Liebe aufgerufen in dem weltgeschichtlichen

¹⁵⁰ Vgl. KD III/1, 324 u. KD III/2, 768. Vgl. ferner Barths Ausführungen über die biblisch bezeugten »Entrückungen« ebd., 772ff u. KD IV/3, 1062.

¹⁵¹ KD III/1, 430.

¹⁵² C. Amery hat in seinem jüngsten Buch (Das Ende der Vorsehung, Die gnadenlosen Folgen des Christentums, 1972) die eschatologische Unzufriedenheit der jüdisch-christlich-marxistischen (!) Tradition mit ihrem »totalen Herrschaftsauftrag« zur »Ausbeutung der Biosphäre« (29,21) im Anfang, die dem Menschen eine »allmächtige Richter- und Henker-Position« einräume (177), und mit ihrer Verheißung der Überwindung von Leid und Tod als »den tiefsten, gräßlichsten Hunger von allen: den Hunger nach dem Endreich« bezeichnet (167) und für die desolaten Perspektiven unserer heutigen Welt verantwortlich gemacht. Der Vorwurf paßt eher auf die neuzeitliche Weltstellung in ihren negativen Aspekten (es gibt auch positive!) oder doch auf ein wirkungsgeschichtlich verhängnisvolles Mißverständnis christlicher Eschatologie, die gerade darum heute die Unterscheidung vorläufiger und endgültiger Endlichkeit einüben muß.

Prozeß, in dem das Nichtigste längst verlorene Rechte anmeldet und in der realen Verkehrung der guten Schöpfung immer wieder wahrscheinlich macht. In der confusio von »Nicht« und Nichtigem kann die Welt in der Tat zur Vorhölle und zum Vorzeichen des Absturzes in letztes Verderben werden. Sie kann aber laut des Wortes vom Kreuz nicht zur Hölle werden und sie hat die Verheißung ihrer Aufhebung in die universale und unwidersprochene Verendlichung der Liebe Gottes.

(7) Mit diesem Zeugnis, das allein die Teufelskreise drohender Wort- und Lieblosigkeit aufsprenge kann, ist der Glaube zugleich zum *Handeln* aufgerufen. Denn die Schöpfungsqualität unserer Welt besagt positiv ihre täglich neue Entsprechungsfähigkeit und -bedürftigkeit zu der in Christus verendlichten Liebe Gottes. Sie fordert auch zur menschlichen Arbeit heraus, die also zur Welt als Schöpfung im Sinne vorläufiger Endlichkeit gehört, die aber nicht in der neuzeitlich angenommenen Rücksichtslosigkeit oder unendlichen Potentialität der Welt begründet ist. Ihr gerecht zu werden in den Grenzen der uns gewährten Raumzeitlichkeit, das ist die Dringlichkeit christlicher Ethik¹⁵³. Im Bewußtsein jener Entlastung (von der ewigen Drohung) und dieser Dringlichkeit kann man kleine Schritte tun, lassen sich die Möglichkeiten dieser endlichen Welt entdecken und wahrnehmen¹⁵⁴, kann man zuversichtlich daran arbeiten, daß Auschwitz nicht mehr vorkommt und daß Weltbürgerkrieg und planetarische Katastrophe verhindert werden.

(8) Mit der unbedingten Gewißheit der rechtfertigenden Liebe Gottes ist der Glaube schließlich zur *Hoffnung* aufgerufen. Es ist die Hoffnung der Versöhnten. Die Endlichkeit unseres Daseins im Übergang kann angenommen werden, da und insofern sie in der Verendlichung der Liebe Gottes im Menschgewordenen ihr kritisches Maß hat¹⁵⁵. Sie bedarf also keiner Hinterfragung oder Begründung, sondern der gehorsamen Annahme. Jeder Versuch zu ihrer »Humanisierung« wäre nictiger Krampf. Das Leben wird im Gegenteil humarer, wenn man sich nicht an dem vielen geschöpflichen »Nicht« aufreibt, sondern die Endlichkeit in ihrer Vorläufigkeit annimmt – nicht in irgendeiner Fak-

¹⁵³ Vgl. den § 56 der KD: »Freiheit in der Beschränkung« (III/4, 648ff).

¹⁵⁴ »Möglichkeit« und »Wirklichkeit« müßten von dem christologisch gewonnenen Begriff vorläufiger und endgültiger Endlichkeit neu bestimmt werden. Das ist in diesem Rahmen jedoch ebenso wenig möglich wie seine Vermittlung mit dem Geschichtsbegriff.

¹⁵⁵ Kritisches Maß ist dabei freilich nicht die um unsererwillen erlittene Fremdgestalt, sondern die davon abstrahierte »Normalgestalt« der vorläufigen Endlichkeit Christi. Diese Differenzierung ist, so schwierig sie ist, notwendige Aufgabe theologischer Anthropologie (gegen H. Vogel, aaO. 124).

tizität, sondern in lebenslangem »Hindurchsehen«, Finden und Gestalten. Aber auch mit den endlichen Folgen fremder oder eigener Schuld (wie zB. Kriegsfolgen oder unwiderruflich versäumte Gelegenheiten) — nicht mit dem Nichtigsten in ihnen und also fern von ihrer Rechtfertigung! — kann der Glaubende versöhnt sein und weiterleben. Er kann es im Blick auf das Kreuz *und* in der Hoffnung auf ihre Verwandlung. Denn die Liebe Gottes, die das widersprechende Geschöpf nicht aufhebt, vielmehr ihm Raum und Zeit gewährt, will sich gleichwohl in widerspruchsloser Geschöpflichkeit verherrlichen, die auch die endlichen Gestalten des Widerspruchs und selbst die Widerspruchsmöglichkeit hinter sich läßt. Es ist eine und dieselbe Gewißheit dieser göttlichen Liebe, die zugleich die Versöhnung mit diesem endlichen und schuldig gewordenen Leben und die Hoffnung seiner Verwandlung begründet (vgl. Röm 8,38f u. 1Kor 15,51ff).

Es ist dem Glauben deshalb nicht nur erlaubt, sondern geboten, neben dem Dank Gott im *Gebet* auch mit der zweiten Vaterunserbitte zu bestürmen: »Dein Reich komme!«

Und es genügt nicht, die christliche Antwort auf die Theodizeefrage mit dem Hinweis auf das unendliche Leiden Christi zu geben, vor dem alles menschliche *Leiden* zum »Schatten« und »Zeichen« verblaßt¹⁵⁶. Sondern: »Ich halte dafür, daß dieser Zeit Leiden — das Leiden unserer vorläufigen Endlichkeit, das Leiden im Gefolge eigener und fremder Schuld und in anderer Weise das Leiden um Christi willen — der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbart werden« (Röm 8,18).

¹⁵⁶ Vgl. KD II/1, 457.

BIBLIOGRAPHIE

WALTER KRECK

Zusammengestellt von H. Reiffen und B. Klappert

A. Selbständige Veröffentlichungen

1. Die Lehre von der Heiligung bei H. F. Kohlbrügge. *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, Reihe 8, Band 2, München 1936.
2. Gottes Erwählung und unsere Entscheidung, in: *Das Gespräch*, hg. von K. Hennig, Heft 7, Wuppertal 1957, 1958².
3. Die Zukunft des Gekommenen. *Grundprobleme der Eschatologie*, München 1961; zweite, durchgesehene und um einen Anhang (Thesen und Abgrenzungen, Predigt über 1Kor 15,12–20 und Register) erweiterte Auflage, München 1966.
4. Die Freiheit des Christen in der heutigen Welt, Düsseldorf 1964.
5. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes, *ThExh NF* 134, München 1966.
6. Grundfragen der Dogmatik, München 1970.

B. Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbänden

1. Ordnung und Ämter der Kirche als Zeugnis der freien Gnade (Ein Beitrag zum Verständnis reformierter Kirchenordnung), in: *EvTh* 7 (1947/48), 127–155.
2. Die Lehre von der Taufe bei Calvin, in: *EvTh* 8 (1948/49), 237–254.
3. Die Lehre von der Prädestination, in: O. Weber/W. Kreck/E. Wolf: *Die Predigt von der Gnadenwahl. Karl Barth zum 10. Mai 1951*, *ThExh NF* 28, 1951, 37–62.
4. Die reformierte Abendmahlslehre angesichts der heutigen exegetischen Situation, in: *EvTh* 14 (1954), 193–211.
5. Der Abbau der Ideologien in der Verkündigung des Evangeliums, in: H. J. Iwand/W. Kreck/K. G. Steck: *Die Verkündigung des Evangeliums und die politische Existenz*, *ThExh NF* 41, 1954, 23–34.
6. Die Abendmahlslehre in den reformierten Bekenntnisschriften, in: E. Bizer/W. Kreck: *Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften* (Referate für die Darmstädter Tagung der »Kommission für das Abendmahlsgespräch« in der EKiD am 13./14. April 1955), *ThExh NF* 47, 1955, 43–71.
7. Analogia fidei oder analogia entis?, in: Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag, 1956, 272–286.
8. Abendmahl — II dogmengeschichtlich — dogmatisch, B 2: in der reformierten Kirche, in: *EKL* I, 1956, 14–18.
9. Wort und Geist bei Calvin, in: *Festschrift für Günther Dehn*, hg. von W. Schneemelcher, 1957, 167–181.
10. Was heißt Bekenntnisbindung?, in: *Libertas christiana. Friedrich Delekat zum 65. Geburtstag*, hg. von W. Matthias, 1957, 100–113.
11. Einig in der Rechtfertigungslehre, in: *KidZ* 12 (1957), 273–277.
12. Abendmahl — dogmatisch (2. reformierte Lehre), in: *RGG³*, 1957, I, 37–39.

13. Das Ergebnis des Abendmahlsgesprächs in reformierter Sicht, in: Zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Bericht über das Abendmahlsgespräch der EKiD 1947–1957 und Erläuterungen seines Ergebnisses, 1958, 41–48.
14. Frohe Befreiung — dankbarer Dienst. Die theologische Erklärung der ersten Bekenntnissynode der deutschen evangelischen Kirche Barmen 1934, in Zusammenarbeit mit K. Halaski, G. Heinemann, K. Immer und P. Munscheid; hg. von der Evangelischen Akademie, Haus der Begegnung, Mülheim/Ruhr, in: Kleiner Katechismus für große Leute II, Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland, 1958.
15. Rechte und falsche Aktualität unserer Verkündigung, in: DtPfrBl 59 (1959), 483–485, 517–520.
16. Was heißt: Du sollst den Feiertag heiligen! für die christliche Gemeinde?, in: Kirche im Volk, hg. von Fr. Karrenberg und Klaus von Bismarck, Heft 22: Verlorener Sonntag, 1959, 61–74.
17. Rechte und falsche Aktualität unserer Verkündigung, in: Die Kirche und ihre Dienste. Deutscher Pfarrertag in Mühlheim/Ruhr, 15.–18. September 1959, hg. von H. Schimmelpfennig, o. J., 37–53.
18. Taufe — V dogmatisch, B nach reformierter Lehre, in: EKL III, 1959, 1304–1307.
19. Die Eigenart der Theologie Calvins, in: Der evangelische Erzieher 12 (1960), 11–22; ebenfalls erschienen in: Calvin-Studien 1959, hg. von J. Moltmann, 1960, 26–42.
20. Schriftproblem und Konfessionsproblem, in: KidZ 16 (1961), 226–228.
21. Die Frage nach dem historischen Jesus als dogmatisches Problem, in: EvTh 22 (1962), 460–478.
22. Der historische Jesus und die Wirklichkeit Jesu Christi, in: KidZ 18 (1963), 184–191.
23. Rechtfertigung und Heiligung, in: Das missionarische Wort 15 (1962), S. 371–383.
24. Die Christologie Gogartens und ihre Weiterführung in der heutigen Frage nach dem historischen Jesus, in: EvTh 23 (1963), 169–197.
25. Hans Joachim Iwand, Gesetz und Evangelium, hg. und mit einem Vorwort versehen von W. Kreck. Nachgelassene Werke IV, 1964.
26. Die Dogmatik zwischen Exegese und Verkündigung, in: DtPfrBl 64 (1964), 521–527.
27. Eine »neue Reformation«?, in: KidZ 20 (1965), 530–534.
28. Christus extra nos et pro nobis, in: ThLZ 90 (1965), 641–650.
29. Rechter und falscher Respekt vor dem Bekenntnis der Väter, in: RKZ 104 (1963), 160–164, auch in: Warum wirst du ein Christ genannt? Vorträge und Aufsätze zum Heidelberger Katechismus im Jubiläumsjahr 1963, hg. von W. Herrenbrück und U. Schmidt, 1965, 67–78.
30. Die Gemeinde braucht die Kritik der Bibel, in: Bibelkritik und Gemeindefrömmigkeit, Vorträge auf dem 12. evangelischen Kirchentag in Köln 1966, 48–63.
31. Die bleibende Aktualität der Theologie Karl Barths. Karl Barth zur Vollendung des 80. Lebensjahres am 10. Mai 1966, in: DtPfrBl 66 (1966), 245–248.
32. Theologische Existenz heute, in: Stimme der Gemeinde 18 (1966), 297–300, Heft 9/10: Karl-Barth-Festgabe zum 80. Geburtstag.
33. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, in: Zeitwende/Die neue Furche 37 (1966), Heft 5, 289–295.
34. Der Gekreuzigte als Sieger über den Tod, in: Diskussion um Kreuz und Auferstehung, hg. von B. Klappert, 1967, 1971^a, 263–274.
35. Das Wort vom Kreuz: Dogmatische Thesen und Abgrenzungen zum Verständnis des Todes Jesu in der heutigen Theologie und Verkündigung, in: Das Kreuz Jesu Christi als Grund des Heils, hg. von F. Viering, 1967, 91–112. Ins Englische

übersetzt von K. R. Crim: *The Word of the Cross*, in: *Interpretation*, 1970, 220–242.

36. Zum Verständnis des Todes Jesu, in: *EvTh* 28 (1968), 277–293, auch in: *ZdZ* 23 (1969), 14–24.
37. Hans-Joachim Iwand, 1899–1960, in: *Bonner Gelehrte. Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften in Bonn. Evangelische Theologie*, 1968, 215–226.
38. Der unerträgliche Anstoß, in: *Eckart-Jahrbuch* 1968, 107–117.
39. Arbeitsbericht über Probleme politischer Verantwortung der Kirche, in: *EvKomm* 1 (1968), 655–657.
40. Bericht über die Ausschußarbeit zum Unterthema: Weltverantwortung der Kirche, in: *Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968 zur Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter*, hg. von E. Wilkens, 1968, 152–160.
41. Das reformatorische »pro me« und die existentielle Interpretation heute, in: *Reformation 1517–1967. Wittenberger Vorträge*, 1968, 163–180; auch erschienen in: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. Festschrift für Ernst Bizer*, hg. von L. Abramowski und J. F. G. Goeters, 1969, 283–303.
42. Karl Barth in kritischer Interpretation, in: *EvKomm* 2 (1969), 353–356.
43. Professor D. Karl Barth, in: *Europäische Begegnung* 9 (1969), 52.
44. Achtung der Autorität?, in: *Der Glaube der Gemeinde und die mündige Welt. Oskar Hammelsbeck zum 70. Geburtstag*, hg. von H. Horn und H. Kittel, *BevTh* 52, 1969, 162–175.
45. Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: *Mäßstäbe für die Zukunft. Neue Aspekte christlicher Ethik in einer veränderten Welt*, hg. von H.-J. Girok, 1970, 121–134.
46. Berufung auf Barmen — heute, in: *Festschrift für J. Beckmann*, hg. von K. Immer, 1971, 105–113.
47. Zur Frage des Verhältnisses von Wort Gottes und menschlichem Adressaten, in: *EvTh* 31 (1971), 155–161.
48. Zur Eröffnung der Barth-Ausstellung in Bonn am 1. 2. 1971, in: *EvTh* 31 (1971), 322–334.
49. »Theologie des Wortes Gottes« — heute, in: *DtPfrBl* 72 (1972), 389–394.

C. Predigten und Predigtmeditationen

1. Der Sieg Jesu Christi. 9 Predigten, in: *ThExh* 72, 1940.
2. Meditation zu Jer 7,1–11 für den 10. Sonntag nach Trinitatis, in: *Herr, tue meine Lippen auf V*, Alttestamentliche Perikopen, 1948, 277–280.
3. Meditation zu Dan 9,15–18 für den 11. Sonntag nach Trinitatis, in: aaO. 280–284.
4. Meditation zu Jes 29,18–21 für den 12. Sonntag nach Trinitatis, in: aaO. 284–287.
5. Meditation zu Sach 7,4–10 für den 13. Sonntag nach Trinitatis, in: aaO. 288–291.
6. Meditation zu Ps 50,14–23 für den 14. Sonntag nach Trinitatis, in: aaO. 291–294.
7. Meditation zu 1Kön 17,8–16 für den 15. Sonntag nach Trinitatis, in: aaO. 295–298.
8. Meditation zu Lk 16,1–13 für den 9. Sonntag nach Trinitatis, in: *GPM* 1949/50, 216–221.
9. Meditation zu Joh 4,47–54 für den 21. Sonntag nach Trinitatis, in: *GPM* 1949/50, 274–279.

10. Meditation zu Röm 15,4–13 für den 2. Advent, in: GPM 1950/51, 7–11.
11. Meditation zu Röm 5,1–11 für den Sonntag Lätere, in: GPM 1950/51, 83–86.
12. Meditation zu 1Kor 10,1–13 für den 9. Sonntag nach Trinitatis, in: GPM 1950/51, 169–172.
13. Meditation zu Mt 11,25–30 für den 1. Sonntag nach Epiphanias, in: GPM 1951/52, 44–47.
14. Meditation zu Mt 21,28–32 für den Sonntag Reminiscere, in: GPM 1951/52, 76–79.
15. Meditation zu Mk 7,7–23 für den 6. Sonntag nach Trinitatis, in: GPM 1951/52, 173–176.
16. Meditation zu 1Thess 1,2–10 für den 14. Sonntag nach Trinitatis, in: GPM 1953/54, 219–222.
17. Meditation zu Mt 23,34–39 für den 2. Weihnachtstag, in: GPM 1954/55, 31–34.
18. Meditation zu Lk 6,36–42 für den 4. Sonntag nach Trinitatis, in: GPM 1954/55, 174–177.
19. Meditation zu Eph 6,1–9 für den 21. Sonntag nach Trinitatis, in: Herr, tue meine Lippen auf IV, Die neuen Episteln, 1955, 495–499.
20. Meditation zu Hebr 13,1–9 für den 22. Sonntag nach Trinitatis, in: aaO. 499–504.
21. Meditation zu 1Kor 11,17–32 für Gründonnerstag, in: GPM 1955/56, 94–97.
22. Meditation zu Mk 8,27–38 für den Sonntag Estomihi, in: GPM 1956/57, 79–83.
23. Meditation zu Mt 11,16–24 für den Bußtag, in: GPM 1956/57, 273–277.
24. Meditation zu Phil 2,12–18 für den Sonntag Laetare, in: GPM 1957/58, 89–91.
25. Meditation zu Jes 5,1–7 für den Bußtag, in: GPM 1957/58, 280–283.
26. Meditation zu Röm 11,33–36 für den Trinitatisonntag, in: Herr, tue meine Lippen auf II, Die alten Episteln, zweite neugeschriebene Auflage, 1959, 342–346.
27. Meditation zu Röm 8,18–27 für den 4. Sonntag nach Trinitatis, in: aaO. 362–367.
28. Meditation zu Jer 23,16–29 für den 8. Sonntag nach Trinitatis, in: GPM 1958/59, 193–197.
29. Predigt über Mt 11,2–6 am 3. Advent 1959, in: Bonner Universitätspredigten, 1959, 41–46.
30. Meditation zu Röm 1,14–17 für den 3. Sonntag nach Epiphanias, in: GPM 1959/60, 67–72.
31. Lebendige Hoffnung. Predigt über 1Petr 1,3 am 4. Mai 1960 in Bonn, anlässlich der Trauerfeier für Professor H.-J. Iwand, in: EvTh 20 (1960), 241–244.
32. Was heißt gerecht vor Gott? Predigt über Lk 18,9–14 am Reformationstag 1960, in: Die Freiheit des Christen in der heutigen Welt, 1964.
33. Meditation zu Offb 19,11–16 für den vorletzten Sonntag des Kirchenjahres, in: GPM 1959/60, 316–319.
34. Meditation zu Joh 1,1–14 für den zweiten Weihnachtstag, in: GPM 1960/61, 32–36.
35. Meditation zu Joh 15,26–16,4 für den Sonntag Exaudi, in: GPM 1960/61, 162–167.
36. Meditation zu Mt 3,1–11 für den 3. Advent, in: Herr, tue meine Lippen auf III, Die neuen Evangelien, 1961, 22–26.
37. Meditation zu Joh 12,35–41 für den Sonntag nach Weihnachten, in: aaO. 53–58.
38. Meditation zu Lk 12,35–40 für den Altjahrsabend, in: aaO. 58–63.
39. Salz der Erde — Licht der Welt. Predigt über Mt 5,13–16 zur Eröffnung der rheinischen Landessynode am 2. Januar 1962, in: KidZ 17 (1962), 63–64.
40. Meditation zu 2Kor 12,1–10 für den Sonntag Sexagesimae, in: GPM 1961/62, 110–114.

41. Meditation zu Gal 5,16–24 für den 14. Sonntag nach Trinitatis, in: GPM 1961/62, 282–285.
42. Meditation zu Röm 5,12–21 für den 4. Advent, in: GPM 1963/64, 25–30.
43. Meditation zu Joh 7,10–18 für den letzten Sonntag nach Epiphanias, in: GPM 1964/65, 95–99.
44. Lob aus der Tiefe. Predigt über 2Kor 1,3–11 am Sonntag Kantate, in: Stimme der Gemeinde 17 (1965), 613–618.
45. Meditation zu Lk 10,21–24 für den Trinitatissenntag, in: GPM 1964/65, 230–234.
46. Auf Seiten der Armen und Elenden. Predigt über Mt 25,31–46, in: Stimme der Gemeinde 20 (1968), 13ff.
47. Meditation zu Joh 7,37–39 für den Sonntag Exaudi, in: GPM 1968/69, 211–217.
48. Grabrede für Günther Dehn, gestorben Bonn am 17. 3. 1970, über Ps 63,4, in: EvTh 30 (1970), 225–228.
49. Meditation zu Offb 3,14–22 für den Bußtag, in: Hören und Fragen, Band 6, 1971, 550–557.
50. Meditation zu Joh 1,19–28 für den 4. Advent, in: GPM 1972/73, 27–32.

D. Stellungnahmen zu Zeitereignissen

1. Rede zum Gedenken des 20. Juli 1944, in: Frankfurter Universitätsreden 37, 1965, 7–21.
2. Politische Resignation oder demokratische Verantwortung?, in: Stimme der Gemeinde 19 (1967), 17–21.
3. Rede auf einem von SHB, Studentengewerkschaft und SDS veranstalteten Informationsabend in Bonn am 8. Juni, in: Der 2. Juni 1967. Studenten zwischen Notstand und Demokratie. Dokumente zu den Ereignissen anlässlich des Schah-Besuchs, 1967, 46–48.
4. Was gefährdet unsere Demokratie? Von der Unglaublichkeit offizieller Politik. Gedanken zur Unruhe unter der Jugend, in: Frankfurter Rundschau Nr. 97 vom 25. 4. 1968, 17.

E. Rezensionen

1. Besprechung von Joh. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, übersetzt und bearbeitet von O. Weber, in: ThLZ 81 (1956), 456.
2. Besprechung von Karl Barth: Theologische Fragen und Antworten, Gesammelte Vorträge, 3. Band, in: ThLZ 83 (1958), 56–58.
3. Ethik des Politischen. Zu Helmut Thielikes theologischer Ethik II, 2, in: KidZ 14 (1959), 157–160.
4. Die Lehre von der Versöhnung (Zu Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Band IV, 1 und 2), in: ThLZ 85 (1960), 81–94.
5. Schöpfung und Gesetz. Zu Gustav Wingrens gleichnamigem Buch, in: KidZ 15 (1960), 369–371.
6. Grundlagen der Dogmatik. Ein Buchbericht über Otto Webers Lehrbuch, in: MPTh 52 (1963), 228–233.
7. Besprechung von Joachim Rogge: Virtus und Res. Um die Abendmahlswirklichkeit bei Calvin, in: ThLZ 91 (1966), 609.
8. Karl Barths Tauflehre, in: ThLZ 94 (1969), 401–412.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

A16207